٥٢٧

شرح بديع من اصول الفقه
للعلامة محمود الاصفهاني
رحم الله روحه

بيان معاني البديع لابن الساعاتي
للعلامة محمود الاصفهاني رحمه
الله كلاهما الشارح
وصاحب الاصل
المشروح

المجلد الاول من
شرح البديع من اصول الفقه
اسمه بيان معاني البديع
للفاضل الاصفهاني

وزبر الطيفة وبالغواني بنصح لفوائده وتفسير المعاقد وتحرير المقاصد وتقرير الفوائد جزاهم الله عنا خير
الجزاء ورزقهم حظ اللقاء في دار البقاء غير ان كتاب البديع من مولفات الشيخ الامام الحبر الهمام جامع الاصول
والفروع ناظم درر المعقول والمشروع اسوة المحققين قدوة المدققين مظفر الملة والدين ابي العباس
احمد بن علي بن تغلب المعروف بابن الساعاتي البغدادي تغمده الله بغفرانه واسكنه غرف جنانه احتضن
بينها بمزايا لا مزيد عليها فانه جمع بالاستقراء اخصر تصنيف في هذا الفن في مذهب الامام الشافعي
كتاب الاحكام واحسن المصنف فيه في مذهب الامام ابي حنيفة رضي الله عنهم اصول الفقه لفخر الاسلام فان
الاول يحتوي على المقاصد الكلية الاصولية والاخر ينطوي على الشواهد الجزئية الفروعية كل منهما
فذ لا يعادله نظاير فرد لا يقابله اشباه هذا جامع لقواعد المنقول وهذا لعقايل المعقول والبلاد
محيط بملخص ما في الاحكام شامل لخلاصة اصول فخر الاسلام [illegible] منها للبعيد موئل للشريد
معبد للطريقين معرف للاصطلاحين متضمن لزيادات شريفة مصدرة بقواعد منقحة لطيفة
مهذب فيها الفصل واللباب محرر فيه مذهب صاحبه الذي هو اصل الباب وقد اقترح مني جماعة من
اصحابي وطائفة من احبائي ان اشرح له شرحا يدفع حقايقه ويحقق دقايقه ويذلل من اللفظ
صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه ويفتح معضله ويسد خلله ويحرر قواعده ويقرر معاقده
ساعيا في بسط موجزه وحل ملغزه متعرضا لتقييد مرسله وتفصيل مجمله معرضا فيما رجح به مذهب عن
موقع زلله فان التفسير غير النقد والتقرير غير الرد والشرح غير الجرح فاسعفت بانجاح مقترحهم
ومسولهم وشرعت في تحصيل ملتمسهم وما مولهم وسميته ببيان معاني البديع قوله
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لك اللهم يا واجب الوجود ولفيض شعاركم يا واسع الرحمة والجود
انت الذي لا ينقص فيض كرمك العميم وكلتا يديك سحاء لكل النعمة السابغة والحجة البالغة وبعفوك
عياذ العباد ومنك المبدأ واليك المعاد بعثت الرسل فتمت لهم الحجة واوضحت بهديهم المحجة
وخصصت محمدا سيد البشر بانواع الكمالات وختمت بنبوته الرسالات وقطعت بحجته العلل
ونسخت بملته الملل اللهم فصل عليه صلاة تقف دونها غايات الطلب ويتبوا بها اعلى المقامات
والرتب واجعلنا اللهم ممن ارضاك باتباعه واخلص لك في قول الحق واستماعه واراد وجهك الكريم
بما نقحه ومنقه واستصحب توفيقك فيما جمعه والفه قد منحتك ايها الطالب لنهاية الوصول
الى علم الاصول بهذا الكتاب البديع في معناه المطابق اسمه لمسماه لخصته من كتاب الاحكام ورصعته
بالجواهر النفيسة من اصول فخر الاسلام فانهما البحران المحيطان بجوامع الاصول الجامعان للقواعد

مقرب

بالخير

بالحق

الكرم

ايكي كاغد اكسك اولديغي

المعقول والمنقول هذا جاء وللقواعد الكلية الاصولية وذاك مشحون بالشواهد الجزئية الفروعية
وهذا الكتاب يقرب منهما البعيد ويولف الشريد ويعبد لك الطريقين ويعرفك اصطلاح الفريقين
مع زيادات شريفة وقواعد منقحة لطيفة واعتبار للنص واللباب ورعاية المذهب الذي هو اصل الباب
لمن اجدر بتحصيل وتحقيق اجمال وتفصيل والله الموفق لادراك الامالي واستخراج ابكار المعاني
وقد رتبته على اربع قواعد الاولى في المبادي والثانية في الادلة السمعية واقسامها واحكامها
والثالثة في احكام الاجتهاد والمفتي والمستفتي والرابعة في ترجيحات طرق المطلوبات لما كان مقصود
المصنف من تاليف هذا الكتاب معرفة كيفية استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية
والمقصود متوقف على هذه القواعد الاربع لا غير رتبه عليها وانما قلنا ان المقصود متوقف عليها لا غير
لان معرفة كيفية الاستنباط متوقفة على الادلة التي يستنبط منها الاحكام واقسامها واحكامها
وهي سمعية قابلة للتعارض لانها غير قطعية فيحتاج الى ترجيح بعضها على بعض ولانها امارات ظنية
ليس بينها وبين ما يستنبط منها من الاحكام ربط عقلي يحتاج الى رابط هو الاجتهاد ولان البحث
في هذه الامور متوقف على المبادي احتاج الى التعرض لها والترتيب جعل الامور المتعددة على وجه يطلق عليها الواحد
متقدما بعضها على بعض بحسب الرتبة الحسية ان كانت تلك الامور من المحسوسات كاجزاء البيت او اجزاء
الالفاظ المركبة والعقلية ان كانت تلك الامور من المعقولات كاجزاء القياس المعقول ولما كان يقال
وربيته ولم يقل قسمته او ما يجري مجراه مما لا يفيد تقدم البعض وتاخر البعض **قوله** القاعدة
الاولى في المبادي حق على من حاول علما ان يتصور ذلك العلم بحده او رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده
القاعدة هي الامر الكلي المنطبق على الجزئيات ليعرف منها احكام الجزئيات ولما كان المبادي
متقدما طبعا على القواعد الثلث الباقية قدمها وضعا ليناسب الوضع الطبع والمبادي عند الاصوليين
اعم من المبادي عند المنطقيين لان المبادي عندهم ما يبدأ به قبل المسائل التي هي المطالب لتوقفها عليها
وهي اما تصورات وتسمى الحدود وهي تصور موضوع العلم وانواعه واعراضه الذاتية وانواعها فان المسائل
متوقفة على تصور موضوعاتها ومحمولاتها وموضوعاتها اما موضوع العلم واما انواعه واما اعراضه الذاتية
واما انواعها ومحمولاتها اعراضه الذاتية واما تصديقات وهي القضايا التي يتالف منها القياسات
المستلزمة للمسائل فان كانت تلك القضايا بينة بنفسها تسمى علوما متعارفة وهي مبادي على الاطلاق اي
لا تكون مسائل اصلا وان كانت غير بينة بنفسها بل يسلم المتعلم منها تسمى اصولا موضوعة ان كان تسليمها
على طريق حسن الظن بالمعلم وان كان تسليمها مع استنكار تسمى مصادرات وعلى التقديرين يحتاج الى

افادة

افادة الدليل عليها اما في هذا العلم لكن مما لا يتوقف عليها لئلا يدور او في علم اخر والمبادي بهذا
المعنى تعد من اجزاء العلم والمبادي عند الاصوليين ما يبدأ به قبل الشروع في المسائل لتوقفها عليه
او لتوقف العلم او غايته او استمداده عليه فهي اعم من المبادي عند المنطقيين والمبادي بهذا
المعنى لا يكون من اجزاء العلم ضرورة اشتمالها على حد العلم وبيان غايته واستمداده وليس شيء منها
اجزاء العلم والمراد من المبادي هاهنا ما هو مبادئ عند الاصوليين وكل من حاول اي طلب علما
فحقه ان يتصور بحده وهو معرف مشتمل على الفصل القريب او برسمه وهو معرف مشتمل على
خاصة لازمة بينة دون الفصل القريب ليكون على بصيرة في طلبه وان يعرف موضوع ذلك
العلم وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله اللاحقة به ليتميز ذلك العلم عن غيره فان تمايز
العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وان يعرف غايته لئلا يكون سعيه عبثا واستمداده ذلك
العلم مما هو مستمد منه ليتمكن من البناء عليه **قوله** فاصول الفقه علما وعلما
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى معرفة استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية
واستنباط الاحكام فصل عن استنباط الصنايع والشرعية عن العقلية
والفرعية عن مثل كون الادلة حججا والتفصيلية عن الاجمالية كالمقتضي والنافي واستغنينا
بالاستنباط عن الاستدلالية اصول الفقه مركب اضافي نقل عن معناه الاضافي الى مفهومه العلمي
الذي هو العلم ومفهومه الاضافي غير صادق على مفهومه العلمي فان مفهومه الاضافي هو ادلة الفقه
ومفهومه العلمي هو العلم الخاص ولا شك انه غير صادق عليه فله باعتبار كل من المفهومين حد واشرهما
تعلقا بهذا الموضع ما هو باعتبار العلم فلهذا قدمه قوله فاصول الفقه علما وعلما اي علما باعتبار
لفظه وعلما باعتبار معناه فان قيل علما وعلما مميزها اما لفظ اصول الفقه او معناه اذ لا وجه لغيرهما
والاول باطل لان اللفظ لا يصلح لذلك لان الابهام انما هو في معناه فانه اذا قيل عشرون درهما فالمميز
معناه لا لفظه فان الابهام المستقر في معناه لانه صالح لان يكون درهما او دينارا او غيرهما لا لفظ
عشرين وكذا لو قيل خاتم فضة يكون المميز معنى الخاتم لا لفظه فان معناه صالح لان يكون ذهبا او
فضة او غيرهما لا لفظه ولانه يلزم ان يكون لفظ اصول الفقه هو علما وهو باطل والثاني ايضا باطل
لانه حينئذ يلزم ان يكون معنى اصول الفقه علما وهو باطل فان اللفظ هو علم لا المعنى اجيب
المميز هو معنى اصول الفقه لا لفظه قوله حينئذ يلزم ان يكون معنى اصول الفقه علما وهو
باطل قلنا لا نسلم بطلانه فان لفظ اصول الفقه قد يراد به نفسه فيكون معناه لفظه

فيصح ان يكون علما فانه لا امتناع في كون معناه الذي هو اللفظ علما فان قيل كيف يتصور ان يكون
اللفظ نفسه معناه والدال غير المدلول اجيب بان تغاير الاعتبار كاف فان قيل اذا كان نفسه معناه
لا يصح ان يكون مميزا للعلم لان اللفظ ليس بعلم اجيب بان المميز للعلم هو معناه الذي ليس بلفظ
وهو جابر بن حان قيل لا يخلو اما ان يراد باصول الفقه لفظه او معناه الذي ليس بلفظ او هما معا
فان كان الاول فلا يصح ان يكون مميزا للعلم وان كان الثاني فلا يصح ان يكون مميزا للعلم وان كان الثالث
يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في مدلولين بطريق الاشتراك ان كان حقيقة فيهما او بطريق
المجاز والحقيقة ان كان حقيقة في احدهما مجازا في الاخر اجيب بانه لا امتناع في ذلك
فان الصحيح جواز استعمال اللفظ في المدلولين هذا غاية ما قيل في توجيه كلام المصنف لكنه
ما جوز استعمال اللفظ في المدلولين كما سياتي فيرد الاعتراض عليه قوله العلم اراد به هاهنا
التصديق الجازم المطابق الثابت ولا يمكن حد نوع من العلم الا بذكر متعلقه لان الاضافة الى
المتعلق من لوازمه والقواعد جمع فاعلة وقد مر تفسيرها وهي عامة لانها جمع معرف باللام
وتقييدها بالصفة لا ينافي عمومها فان العموم ثابت بالنسبة الى ما بقي بعد التخصيص بالصفة
واحترز به عن العلم بالجزئيات والعلم ببعض مسائل اصول الفقه لانه وان كان من الاصول لكنه
ليس بنفسه لان بعض الشيء غيره والباء في القواعد اما متعلق بمحذوف تقديره العلم المتعلق بالقواعد
او متعلق بالعلم فان الفعل الماخوذ من العلم يستعمل متعدى بنفسه كقوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وقوله
تعالى يعلم ما يلج في الارض وقوله تعالى يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا ومعدى بالباء كقوله تعالى الم
يعلم بان الله يرى واختلاف التعديه بنفسه وبالباء باختلاف المعنى فيكون معنى علم اذا تعدى
بنفسه غير معناه اذا تعدى بالباء فيكون لفظ علم مشتركا بين معنيين او حقيقة في احدهما مجازا
في الاخر وهو اولى فان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى فيكون لفظ علم حقيقة
في احد المعنيين مجازا في الاخر ولا بد من علاقة معتبرة بين المعنيين والذي يظهر هاهنا هو
ان يكون المعنى المجازي لازما للمعنى الحقيقي فيضمن الفعل ويعدى تعديته الفعل الدال على اللازم
بطريق الحقيقة ولازم معنى علم هو الاحاطة والتعلق فيضمن معنى الاحاطة او التعلق ويعدى
تعديته وكل من الاحاطة والتعلق يعدى بالباء فيكون علم اذا عدي بنفسه يكون باعتبار معناه
الحقيقي من غير اعتبار تضمين معنى الاحاطة او التعلق واذا عدي بالباء يكون باعتبار تضمين احدهما
فاذا انتقل الصلة للتضمين فالباء في قوله بالقواعد يجوز ان يكون متعلقا بالعلم بنفسه من غير

اعتبار

اعتبار محذوف وذلك باعتبار تضمين العلم معنى الاحاطة والتعلق ويجوز ان يكون متعلقا بمحذوف
ويكون التقدير العلم المتعلق بالقواعد والاول يستلزم المجاز والثاني الحذف وكل منهما وان كان على
خلاف الاصل لكن اعتبار الحذف اولى فان حذف متعلق الجار والمجرور اذا كان عاما سايغ شايع لا
يكاد يذكر المحذوف في فصيح الكلام ولنرجع الى شرح القيود المعتبرة في الحد قوله يتوصل بها
الى استنباط الاحكام احترز به عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الصنايع والماهيات
والصفات وفي ذكر التوصل اشارة الى انه طريق غير مقصود بالذات وفي العدول عن لفظ الاستخراج
الى لفظ الاستنباط تنبيه على ان التوصل بالقواعد الى استخراج الاحكام يحتاج الى مزيد سعي
وكلفة فان الاستنباط استخراج الماء من البير قوله الشرعية احترز به عن العلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى استنباط الاحكام العقلية الاصولية مثل كون الادلة الاجمالية حججا والامر
للوجوب قوله عن ادلتها التفصيلية قال المصنف انه فصل عن الادلة الاجمالية كالمقتضي والنافي
وقال واستغنينا بالاستنباط عن الاستدلال به وفيه نظر فان القيود المعتبرة في اصول الفقه
انما يحترز بها عما هو داخل فيه على تقدير عدمها ولا يحترز بها عما هو داخل في حد الفقه على تقدير
عدمها وحينئذ لو احترز بقوله عن ادلتها التفصيلية في حد اصول الفقه الاجمالية يلزم ان يحترز
به عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها الاجمالية
لكن لم يوجد علم شانه ذلك والحق ان ذكر قوله عن ادلتها التفصيلية لبيان الواقع لا للاحتراز فان
المراد من الاحكام الشرعية الفرعية هي الاحكام الفقهية فهي لا يكون الا كذلك وذكره في الفقه
للاحتراز كما سياتي هذا تحرير حد اصول الفقه وبيان محترزاته وقد اعترض عليه بانه غير مطرد
لصدقه على الخلاف وقيل في جوابه ان الخلاف علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط بعض
الاحكام لا جميعها وهذا غير مستقيم لانه حينئذ يكون علم الخلاف جزءا من الاصول وليس كذلك
والتزام كونه جزءا منه على ان الشيخ جمال الدين ابن الحاجب جمعهما في المختصر غير صحيح فانه لم يجمعهما
بل جمع الاصول والجدل على ان يكون الجدل جزءا للاصول بل على ان يكون علما اخر غير الاصول ولهذا
قال في المختصر الموصول والامل في علمي الاصول والجدل والصواب ان يقال في جوابه انه خرج بقيد
الاستنباط علم الخلاف فانه علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ الاحكام المستنبطة او هدمها
ولا يتوصل بها الى الاستنباط واعلم ان الجدل علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ راي او هدمه اعم من
ان يكون الاحكام الشرعية الفرعية او غيرها والخلاف علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ ما استنبطه

الايمه الفقها من الاحكام الشرعيه الفرعيه المختلف فيها اوردها فهو فرع الجدل وقد اعترض
ايضا بان القواعد سا ولد خبر الواحد والقياس وكل منها[ا] على ظنيه فلا يصح قوله العلم بالقواعد
قيل في الجواب صح ذلك لاختلاف جهتين اذ كل منهما يفيد الظن وبهذا الاعتبار يقال انه مظنون
وباعتبار ان القاطع دل على وجوب اتباع الظن يكون معلوما وهو غير مستقيم فان القاطع دل على العلم
بوجوب العمل بمقتضى ولا يدل على العلم بنفسه فلا يكون معلوما من هذه الجهه والحق ان يقال لا نسلم ان كل
واحد من خبر الواحد والقياس قاعده بل كون كل منهما مفيدا للظن قاعده والظن متعلق بما افاده
العلم متعلق بنفسه ولا امتناع في تعلق العلم بشي يكون ما افاده مظنونا **قوله** واما
مضافا فالاصول ادله الفقه وجهات دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلي والفقه العلم الجملة
غالبة من الاحكام الشرعيه الفرعيه الاستدلاليه بالتفصيل وقوله الجملة غالبة فصل عن العلم بحكم او
حكمين وعن التعميم المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها والشرعيه الفرعيه والاستدلاليه
عن علم الله تعالى والملك والرسول وبالتفصيل عما سبق **ش** لما فرغ من حد اصول الفقه من حيث
انه علم اراد ان يذكر حده من حيث انه مضاف متوقف على معرفة المضاف والمضاف اليه والاضافه
فالاصول جمع اصل والاصل من الاسماء الاضافيه فلا يتصور الا بالقياس الى شي اخر يكون فرعا له والفرع
ايضا لا يتصور الا بالقياس الى الاصل فيكون تصور كل منهما مع تصور الاخر لا بالاخر فان الاول لا
يقتضي دور الخلاف الثاني واذا عرف احد المتضايفين بوجه ذات الاخر من حيث هي لا من حيث
انه متضايف فيعلم المتضايف بذات الاخر من حيث انه متضايف معه لا قبله وذاته الماخوذة في التعريف
يعلم معه لا منه فلا يلزم دور واذا اضيف احد المتضايفين يضاف الى ذات المتضايف الاخر من حيث
هي لا الى الاضافه العارضه للذات ولا الى مجموع الذات والاضافه ولا الى شي اخر غير المتضايف الاخر وذلك
كالاب والابن فانهما متضايفان فاذا اضيف احدهما يضاف الى ذات الاخر لا الى الاضافه العارضة
للذات ولا الى المجموع الحاصل من الذات والاضافه ولا الى شي اخر غير المتضايف الاخر فيقال مثلا اب
زيد فاذا اضيف اصل الشي اليه لا يضاف الى وصف الفرعيه الذي يسمى مضافا حقيقيا ولا الى
مجموع الذات والوصف الذي يسمى مضافا مشهوريا ولا الى شي اخر من غير فرعه بل يضاف الى الذات
التي هي معروضه لوصف الفرعيه ولهذا اذا اضيف الاصول الى شي تبادر الذهن الى ان ذلك الشي
فرعه والاصل لغه هو ما منه الشي بوسط او بغير وسط فالاب اصل للابن وكذا الجد وان علا
والمضغه اصل للبشر وكذا العلقه والنطفه لا ينبغي ان يلتفت الى ما قيل ان كلمة من مشتركة

بين

4

بين معان فيمتنع وقوعها في الحد لان الحروف غير مستقلة بالدلالة على معناها بل انما تدل على
معناها عند ذكر متعلقها فذكر المتعلق معها قرينه صالحة لفهم المعنى المراد على ان الاسم المشترك لها
بل يكون حقيقه في احدها مجازا في غيره فاذا استعملت في مفهومها الحقيقي لم يحتج الى قرينه واذا
استعملت في المفهوم المجازي تعين المراد بالقرينه المعرفه وهي ذكر المتعلق معها والظاهر ان كلمة من ههنا
بمعنى يصلح لابتدا الغاية وابتدا الغايه تارة يكون باعتبار الزمان كما يقال صمت من اول الشهر وتارة
باعتبار المكان كما يقال خرجت من مصر وتارة يكون باعتبار المحل القابل لفعل الفاعل كما في قوله تعالى انا
خلقناكم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة ومما يحق يصلح لابتدا الغاية
من هذا الوجه واستعمال من بحسبه متعارف عندا وليجتمع بعهده اهل اللسان والاصل بحسب الاصطلاح
يختلف بحسب اختلافه وههنا اراد بالاصول ادله الفقه اي الادله السمعيه التي هي الكتاب والسنه
والاجماع والقياس وغيرها الذي يسمى استدلالا وجهات دلالتها على الاحكام الشرعيه كدلالة الكتاب
والسنه من جهة المنطوق صريحا وغير صريح ومفهوم الموافقه ومفهوم المخالفه مفهوم الصفه والشرط
او غيرها وكدلالة الاجماع من جهة القطع والظن وكدلالة القياس من جهة الجلا وغيره وحال المستدل
بها اي حال المجتهد والمفتي وما يتبعها على وجه كلي اي من حيث هو مشترك بين الجزئيات لا من حيث
هو مختص بجزئيات معينة كالادله الخاصه المستعمله في احاد المسايل والفقه لغه الفهم قال صاحب
الصحاح الفقه هو الفهم قال اعرابي لعيسى بن عمر شهدت عليك بالفقه تقول منه فقه الرجل بالكسر
ومنه قوله تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول اي لا نفهم وقال لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وتقول
العرب فقهت كلامك اي فهمته قال ابن عطيه في تفسيره يقال فَقَه وفَقِه وفَقُه بالفتح والكسر
والضم بالفتح اذا سبق غيره بالفهم كوزن غلب وبالكسر اذا فهم وبالضم اذا صار الفقه له سجية لان
الضم شان افعال السجايا الماضيه نحو ظرف فهو ظريف وشرف فهو شريف وكرم فهو كريم واسم
الفاعل من الثالث فعيل فلذلك يقول فقه فهو فقيه واسم الفاعل من الاولين فاعل نحو سبع فهو سامع
وغلب فهو غالب قال الامام هو فهم غرض المتكلم من كلامه وفيه نظر فان الفقه هو الفهم لما ذكرناه وهو
اعم مما ذكره الامام قال صاحب الكتاب الاحكام الاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم عبارة عن
جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به
عالما كالعامي الفطن وكل عالم فهم وليس كل فهم عالما وفيه نظر فانه لا يصح تفسير الفهم بجودة
الذهن فان جودة الذهن شرط الفهم والشرط غير المشروط والظاهر ان الفهم عبارة عن

ادراك الاشياء الدقيقة على سبيل الجودة ولذلك يقال فهمت كلامك وفقهته ولا يقول فقهت
ان السماء فوقنا والارض تحتنا والفقه اصطلاحا العلم بجملة غالبة من الاحكام الشرعية
الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم قد مر تفسيره واحترز به عن الظن كما ذكر صاحب الاحكام
حيث قال فالعلم احتراز من الظن بالاحكام الشرعية فان الظن وان تجوز باطلاق اسم الفقه عليه
في العرف العامي فليس فقها في العرف اللغوي والاصولي بل الفقه العلم بها او العلم بالعمل بها بناء على
المدرك القطعي وان كانت الاحكام الشرعية ظنية في نفسها فقوله بجملة غالبة احتراز به عن
العلم بحكم واحد او حكمين فانه لا يسمى في عرفهم فقها قال المصنف وهو فصل عن العلم بحكم واحد
او حكمين وعن التعبير بالمستغرق فان عادم بعض الاحكام لا يكون فقيها فقوله الشرعية احترز
به عن علم الله تعالى وعلم الملك وعلم الرسول فيما علمه بالوحي فان علم الله وعلم الملك وعلم الرسول فيما
علمه بالوحي لا يكون فقها في العرف الاصولي اذ ليس طريق العلم فيهم النظر والاستدلال فقوله
بالتفصيل احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالاجمال كالاعتقادات
الحاصلة للمستفتي بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالاجمال فان علمه بذلك لا يكون فقها اذ
ليس طريق العلم في حقه الاستدلال التفصيلي بل الاستدلال الاجمالي ولم يتعرض المصنف لفائدة
قيد الاحكام ولا الخروج علمنا بالاشياء التي ثبتت بالتواتر كونها من الدين كعلمنا بوجوب الصلوة
والزكوة والحج قيل خرج بقيد الاحكام التصورات وهذا غير مستقيم لان ما خرج بقيد الاحكام هو
والتصورات غير معلومة والصواب ان يقال التصورات الاحكام خرجت بقيد العلم وبقيد الاحكام
خرج العلم بالذوات والصفات والافعال ضرورة انحصار متعلق العلم في الاربعة لانه ان كان
قائما بنفسه فهو الذات والا فان كان مبدا للتعبير فهو الفعل والا فان كان مفيد النسبة فهو الحكم
والا فهو الصفة فاذا قيد العلم باحد هذه الاربعة وهو الاحكام يخرج عنه الثلثة الباقية واما
العلم بالامور التي ثبتت بالتواتر كونها من الدين فيخرج بقيد الاستدلالية وهذا التعريف منقوض
من وجوه احدها ان الفقه من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة السمعية الظنية والمستفاد
من الظني ظني واذا كان من باب الظنون ينبغي ان يقال الفقه هو الظن بالاحكام فايراد العلم المقابل
للظن في مقام الظن يكون ايراد المقابل للجنس في مقام الجنس في الحد فيكون باطلا لانه يلزم
منه عدم الانعكاس اما ان المستفاد من الظني ظني فظاهر واما ان الفقه مستفاد من الادلة السمعية
الظنية فان الادلة السمعية اما مختلف فيها واما متفق عليها بين الائمة الاربعة والاولى ظنية عند

من يقول

من يقول بها فلا يفيد اصلا عند من لا يقول بها والثانية اما القياس وهو لا يفيد الا الظن واما
الاجماع وغير الصريح منه لا يفيد الا الظن والصريح منه غير محصور ونادر ولم ينقل الينا نقلا متواترا فلا
يفيد الا الظن واما السنة والاحاد منها وهو الغالب لا يفيد الا الظن اذ المتواتر قليل جدا واما الكتاب
وهو والسنة المتواترة مقطوعان بحسب المتن مظنونان بحسب الدلالة لوجود الاحتمال المانع من
القطع مثل الاشتراك والمجاز والحذف والاضمار والنسخ وغيرها وانما دليلهما باعتبار الدلالة فلا
يفيدان الا الظن فلو فرض ما يكون دلالته بحسب القطع القطع بانتفاء المعارض المانع من القطع
يكون من الضروريات التي لا يعد العلم بها من الفقه فثبت ان الفقه مستفاد من الادلة السمعية
الظنية اجيب عنه من وجهين احدهما ان الاحكام الشرعية معلومة لوجهين احدهما ان كل حكم شرعي
ثابت بقياس مركب من مقدمتين قطعيتين فيكون قطعيا وانما قلنا ان كل حكم ثابت بقياس مركب
من مقدمتين قطعيتين لان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان قطعيتان احدهما ان هذا
الحكم مظنون والثانية ان كل مظنون من الاحكام فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده الاولى
وجدانية والاخرى اجماعية وكل منهما قطعي فثبت ان هذا الحكم حكم الله تعالى في حقه وحق من
قلده وثانيهما ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما هو ثابت بالاجماع فهو معلوم اما الصغرى فلانها
ان الاحكام الشرعية قسمان متفق عليه ومختلف فيه اما المتفق عليه فهو ثابت بالاجماع وكذا المختلف
فيه لانعقاد الاجماع على ان كل مجتهد اذا استفرغ جهده في طلب الحكم وغلب على ظنه حكم فهو حكم الله
في حقه وحق من قلده فيكون الاحكام في مواضع الخلاف ثابتة بالاجماع فثبت ان كل حكم شرعي متفق
عليه او مختلف فيه ثابت بالاجماع واما الكبرى فلان كل ما هو ثابت بالاجماع يكون ثابتا بما هو معصوم
عن الخطا فثبت ان كل حكم شرعي معلوم قطعا فثبت ان الفقه هو العلم بالاحكام الوجه الثاني ان المراد
من قولنا الفقه العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام وهو قطعي لانه ثابت بدليل قطعي وذلك لان
المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان قطعيتان احدهما ان هذا الحكم مظنون وهي ضرورية
وجدانية والثانية ان كل مظنون يجب العمل به وهذا استدلاليه قطعية والاستدلال عليها
من وجهين احدها ان الاجماع منعقد على ان المجتهد يجب عليه متابعة ظنه وثانيهما ان الظن هو الطرف
الراجح من اعتقادي النقيضين فاما ان يعمل بهما فيلزم الجمع بين النقيضين او لا يعمل بواحد
منهما فيلزم رفع النقيضين او يعمل بالمرجوح فقط وهو خلاف العقل فتعين العمل بالراجح قطعا

ويلزم من المقدمتين قولنا هذا الحكم يجب العمل به قطعا الا انه وقع الظن في طريقه لان المقدمتين طريق
الى المطلوب والظن وقع في احدهما محمولا وفي الاخرى موضوعا ولا يلزم من وقوع الظن محمولا في احدى
المقدمتين موضوعا في الاخرى كون المقدمتين او احدهما غير قطعية ولا كون المطلوب غير قطعي ورد
الوجه الاول من الجواب بانا لا نسلم ان الاحكام الشرعية معلومة قوله لوجهين احدهما ان كل حكم شرعي
ثابت بدليل مركب من مقدمتين قطعيتين قوله في بيانه ان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان
قطعيتان احديهما ان هذا الحكم مظنون والثانية ان كل مظنون من الاحكام فهو حكم الله تعالى في حقه
وحق من قلده والاولى وجدانية والثانية اجماعية قلنا سلمنا ان الاولى وجدانية قطعية ولا نسلم ان
الثانية اجماعية وكيف يصح دعوى الاجماع مع ان الاكثر على ان المصيب واحد بل غايته ان الاجماع منعقد على ان
المجتهد يجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه القطع بان ما ادى اليه اجتهاده هو حكم الله
في حقه وحق من قلده واما قوله ان كل حكم شرعي ثبت بالاجماع فليس بصحيح قوله في بيانه ان المتفق عليه ثابت
بالاجماع قلنا لا نسلم ان المتفق ثابت بالاجماع فان المتفق عليه قسمان قسم هو من ضروريات الدين كوجوب
الصلوات الخمس ووجوب الزكاة والصوم والحج وحرمة الزنا والسرقة والخمر واباحة البيع وامثالها فلا
يكون ثابتا بالاجماع بل لا يكون من الفقه وقسم اخر لا يكون من ضروريات الدين ووقوع الاتفاق فيه لا يستدعي
ان يكون ثابتا بالاجماع فانه يجوز ان يكون ثابتا بظاهر الكتاب او السنة او بالقياس وايضا المتفق عليه
ليس من شرطه ان يكون باتفاق المجتهدين في عصر واحد والثابت بالاجماع هو مشروط بذلك فلا
يلزم ان يكون المتفق عليه ثابتا بالاجماع قوله وكذا المختلف فيه لانعقاد الاجماع على ان المجتهد اذا
استفرغ جهده في طلب الحكم وغلب على ظنه حكم فهو حكم الله في حقه وحق من قلده ممنوع والمنع فيه
ظاهر ورد الوجه الثاني من الجواب بانا لا نسلم ان كل مظنون يجب العمل به فانه منقوض بشهادة العدل
الواحد في المال وشهادة العدول الثلثة في الزنا فانه لا يجوز العمل به فضلا عن وجوب العمل به والتقييد
بحسب الاجتهاد بان يقال كل مظنون بحسب اجتهاد المجتهد يجب العمل به لا يدفع المنع فانه يجوز ان
ان يكون مخطئا في اجتهاده فلا يجب العمل به ولئن سلم ان كل مظنون بحسب اجتهاده يجب العمل به اذا
لم يظهر خطاؤه ولم يتغير اجتهاده ولكن لا نسلم انه قطعي قوله للاجماع قلنا لا نسلم انه مجمع عليه فان انكار
كثير من الصحابة على العمل بمجرد الظن مشهور وكذا انكار غيرهم من التابعين فكيف يتصور اجماعهم او اجماع
غيرهم على وجوب متابعة الظن ولئن سلمنا ان الاجماع ثابت ولكن لا نسلم ان الاجماع يفيد القطع فانه
مبني على الادلة الظنية والمبني على الظني ظني ولئن سلمنا ان ادلة الاجماع قطعية ولكن لا نسلم

ان هذا

ان هذا الاجماع قطعي فان دلالة الاجماع لم يفد ان كل اجماع قطعي ولئن سلمنا ان هذا الاجماع قطعي
لكن لا نسلم انه بلغ الينا بالتواتر حتى يفيد القطع بالنسبة الينا والوجه الثاني في بيان قطعيته
ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يعمل بواحد من الطرفين يلزم رفع النقيضين في الواقع لجواز ان لا
يعمل بواحد منهما لعدم الجزم به مع ان الواقع لا يخلو عن احدهما ولا نسلم انه اذا عمل بالمرجوح يلزم العمل بخلاف
خلاف العقل وانما يلزم ذلك ان لو كان المرجوح عند المجتهد مرجوحا في الواقع وهو ممنوع لجواز ان
يكون الظن كاذبا لا يقال الظن هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لانا نقول لا نسلم ان الظن هو الحكم بالطرف
الراجح بل الظن هو الاعتقاد الراجح من الاعتقادين ويجوز ان يكون الاعتقاد راجحا والطرف الذي تعلق
به الاعتقاد مرجوحا وايضا ان كان المراد بالراجح في الواقع هو الثابت فيه فلا نسلم ان الظن هو الحكم بالطرف
الراجح في الواقع لجواز كذب الظن وان كان غيره فليس حتى يتصور ولا يتكلم عليه ثانيا ولئن سلمنا انه يجب
العمل به ولكن لا نسلم ان الفقه هو العلم بوجوب الاحكام وذلك لان الفقه مستفاد من الادلة التفصيلية
والعلم بوجوب العمل بها مستفاد من الدليل الاجمالي فان الصغرى في كل قياس مغاير للصغرى في الاخر
لان المحكوم عليه وهو قولنا هذا الحكم والمحكوم به وهو قولنا مظنون في كل منها مغاير للمحكوم
عليه وبه في الاخرى لان كل حكم مغاير لحكم اخر فظن كل حكم مستفاد من دليل خاص به فيكون مغايرا للظن
الحاصل من دليل اخر وتغاير الظن يستلزم تغاير المظنون اجيب عنه بان التغاير بهذا الاعتبار غير كاف
في كون الدليل تفصيليا والا لكان اعتقاد المستفتي ايضا من الدليل التفصيلي لان التغاير بهذا الوجه حاصل
في دليل المستفتي وايضا لو كان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بها للزم انحصار الفقه في الوجوب
فيخرج عنه العلم بالندب والكراهة والحرمة والاباحة مع انه من الفقه بالاتفاق لا يقال التعرض للوجوب
على طريق المثال فان المراد هو العلم بمقتضى الظن بالاحكام على الوجه المظنون فانه اذا كان الندب مظنونا وجب
اعتقاد ندبيته وكذا الباقي اجيب اولا بانا لا نسلم صدق الكبرى حينئذ فلا يمكن اثباتها بالاجماع فان
الاجماع غير منعقد على ان المجتهد يجب عليه اعتقاد الحكم على الوجه المظنون بل هو غير جازم بان الحكم في
الواقع هو ما ادى اليه اجتهاده فكيف يجب عليه اعتقاد الحكم على الوجه المظنون وايضا لا دلالة لقولنا
العلم بالاحكام على قولنا العلم بوجوب الحكم على الوجه المظنون لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام
فيكون التعريف فاسدا فان قيل قد اطلق العلم بالاحكام واريد العلم بوجوب اعتقاد الحكم
على الوجه المظنون بطريق المجاز اجيب بانه لا يجوز ذلك لان اطلاق اللفظ على المعنى بطريق المجاز
يتوقف على العلاقة المعتبر نوعها ولا علاقة معتبرة بينهما في هذه الصورة ولئن سلمنا انه يصح اطلاقه

العمل به

اعتقاد

عليه بطريق المجاز لكن استعمال اللفظ بطريق المجاز بدون قرينة لا يصح في التعريفات فان قيل
لا نسلم ان الالفاظ المجازية لا يصح استعمالها في التعريفات فان الحدود الناقصة والرسوم التامة
والناقصة معتبرة مستعملة ولا يدل على ماهية المحدود والمرسوم الا بالمجاز اجيب عنه بان
لفظ الحد الناقص والرسم لم يرد بها المحدود والمرسوم والا لكان تعريفا للشي بنفسه بل اريد بها مدلولها
المطابقي ودلالتها على مفهومها المطابقي بطريق الحقيقة لا بالمجاز ودلالتها على المحدود والمرسوم بالالتزام
لا بالمجاز وفرق بين دلالة الالتزام والدلالة بطريق المجاز وثانيها ان قوله العلم بجملة غالبة فيه تهافت لان
الغالب ان كان بالقياس الى غير الاحكام لا يكون مستقيما وهو ظاهر وان كان بالقياس الى الاحكام فلا يمكن
اعتباره الا بعد حصر الاحكام واعتبار الغالب منها ولا تحصر الاحكام فكيف يعتبر الغالب منها ولان اطلاق
الغالب على ما زاد على حكمين غير مستقيم لان ثلثة واربعة لا يصدق عليها انها جملة غالبة وعلى تقدير استقامته
يحصل العلم بثلثة احكام فقيها لا يكون موافقا لعرف الفقهاء المجتهدين المحققين وايضا قول المصنف قولنا
بجملة غالبة فصل عن العلم بحكم واحد او حكمين وعن التعميم المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها
فيه نظر فانه اذا كان فصلا عن التعميم المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها يلزم ان يكون العلم
بجميع الاحكام لا يكون فقها لان ما يكون القيد الماخوذ في الحد فصلا عنه يكون خارجا عن المحدود ولم يقل
احد ان العلم بجميع الاحكام لا يكون فقها بل غايته ان الفقه غير منحصر فيه واعلم ان هذا الحد ماخوذ من
الاحكام لكن المصنف لم يعبر عن غاية التقييد بجملة غالبة بعبارة كاشفة عنها والعبارة المفيدة للمقصود
هي التي ذكرها صاحب الاحكام فيه قال وانما لم نقل بالاحكام لان ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الاحكام
ويلزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقها وليس كذلك وثالثها ان الحد المذكور غير مطرد ضرورة
دخول علم الله تعالى ورسوله وجبريل والمستفتي فيه فانه يصدق على كل منها انه علم بجملة غالبة من الاحكام
الشرعية الفرعية الاستدلالية فانه لا يلزم من كون الاحكام الشرعية الفرعية استدلالية بالتفصيل
كون العلم بها كذلك والاولى ان يقال الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على عينه
بالتفصيل ويحمل العلم على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك بين الظن والتقليد واليقين فلا
يرد السوال المشهور الذي لا مخلص عنه والاحكام ياتي تفسيرها والجهة المقتضية للنسبة الى
الشرع كون تعلقاتها التنجيزية او كون العلم بتعلقاتها التنجيزية مستفادة من الشرع لا
كون وجودها كما قيل فانه غير صحيح لان الحكم مستحق قبل الشرع لكونه قديما ولا كون تعلقاتها
العلمية فانها ايضا قديمة ولا العلم بوجودها ولا العلم بتعلقاتها العلمية فانها من مسايل

اصول

اصول الفقه الدين والجهة المقتضية للنسبة الى الفرع كونها مستفادة من ادلتها التفصيلية التي هي
فرع الادلة الاصولية فيكون الاحكام منسوبة الى الادلة التفصيلية التي هي فرع الادلة الاصولية او كونها
متعلقة بالعمل الذي هو فرع العلم والادلة التفصيلية هي الامارات فان الادلة عند الفقهاء هي الامارات
المفيدة للظن يخرج بالعلم تصور الاحكام وبالاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال وبالشرعية العلم
بالاحكام العقلية ويكون تنبيها على ما هو الصحيح عندنا من ان الاحكام مستفادة من الشرع لا من العقل
كما هو مذهب المعتزلة وبالفرعية الاصولية وبقوله المستدل علم الله والملك والرسول فيما علمه الله بالوحي
وعلمنا بوجوب الصلاة والزكاة والحج وساير ما علم انه من الدين بالضرورة فان علمنا بهذه الامور ضروري
غير محتاج الى استدلال ونظر وبقوله على عينه اي على عين العلم بالتفصيل اعتقاد المستفتي وليس
المراد من العلم بالاحكام تصورها لانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها في انفسها ولا
التصديق بانها قديمة وقايمة بذات الله تعالى فانه من مسايل اصول الدين بل التصديق بتعلقها بافعال
المكلفين على التفصيل كقولنا شرب النبيذ حرام والبيع حلال وامثال ذلك فان قيل هذا الحد
غير مستقيم لانه غير مطرد او غير منعكس لان الاحكام التي هي جمع معرف باللام اما ان يراد بها
المعهود اي بعض الاحكام فيلزم عدم الاطراد لانه يصدق على علم المقلد فانه علم بعض الاحكام ولا
يكون فقها او يراد بها الاستغراق اي جميع الاحكام فيلزم عدم الانعكاس ضرورة صدق المحدود
بدون الحد فان علم الايمة المجتهدين فقه وليس علما بجميع الاحكام فانهم لا يعلمون جميع الاحكام ضرورة
ثبوت لا ادري بالنسبة اليهم فانه سيل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري اجيب
عنه على كل واحد من شقي الترديد اما على الاول فلانا لا نسلم انه يلزم عدم الاطراد قوله ضرورة دخول
علم المقلد فيه قلنا المراد بقولنا المستدل على عينه بالتفصيل المستدل على عينه بالادلة التفصيلية
التي هي الامارات المفصلة فان الادلة باصطلاح الفقهاء هي الامارات المفيدة للظن وليس بينها
وبين الظن المستفاد منها ربط عقلي لتخلف الظن مع قيامها فلا بد من رابط وذلك انما يفيد اذا علم
انتفاء معارضها او ترجيحها عليه فان ما هو ظني يقع فيه التعارض فيحتاج في الاستدلال
بها الى معرفة التعارض والترجيح وحينئذ لا يخلو اما ان يراد بالمقلد من كان علمه بالاحكام
مستفادا من الامارات على الوجه المذكور او غيره فان كان الاول فلا نسلم ان علمه لا يكون فقها حتى
يلزم عدم الاطراد وان كان الثاني فلا نسلم صدق الحد عليه حتى يلزم ايضا عدم الاطراد واما
على الثاني فلا نسلم عدم الانعكاس وانما يلزم ذلك لو كان المراد من العلم بجميع الاحكام العلم

بها بالفعل وهو ممنوع فان المراد من العلم بالاحكام التهيؤ للعلم بها والتهيؤ هو الاستعداد القريب
الى الفعل عند حصول الطرق والتمكن من الاستنباط وحينئذ يجوز ان يكون العلم بهذا المعنى متحققا
مع ثبوت لا ادري فنقول الجواب عن الشق الاول مبني على حمل الادلة على الامارات وعن الشق الثاني على
حمل العلم على التهيؤ والاول يلزم الاطلاق لفظ المشترك على احد مدلوليه من غير قرينة والثاني يلزم منه حمل
اللفظ على المفهوم المجازي من غير قرينة وكلاهما باطل احسن ان اطلاق الادلة على الامارات عند الفقهاء
بطريق الحقيقة وعلى غيرها بطريق المجاز فلا يحتاج الاطلاق الى قرينة وبان اطلاق العلم وارادة التهيؤ
القريب بحسب العرف فان اصحاب كل فن من فنون العلوم يطلقون العلم على التهيؤ القريب بحيث اذا
اطلق العلم يتبادر الى فهمهم غير التهيؤ فيكون اطلاق العلم وارادة التهيؤ بطريق الحقيقة العرفية
فيصح بدون قرينة واما اضافة الاصول الى الفقه فيفيد اختصاص الاصول بالفقه في المعنى الذي عينت له
لفظة الاصول فان اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت
له لفظة المضاف بخلاف اضافة اسم العين فانه يفيد اختصاص المضاف بالمضاف لا في المعنى الذي عين
له لفظة الاضافة المضاف بل في هيئة من هيئاته مثلا العلم اسم معنى فاذا اضيف الى غيره بان يقال علم زيد
يفيد اختصاصه بالمضاف اليه في معناه فان العلم نفسه مختص بزيد والغلام اسم عين فاذا اضيف الى غيره
بان يقال غلام زيد يفيد اختصاصه بالمضاف اليه لا في معناه فان ذات الغلام لا اختصاص له بزيد
في هيئة من هيئاته وهي ملكيته مثلا **قوله** وموضوعه الادلة التي يبحث عن اقسامها
واختلاف مراتبها وكيفية الاستثمار منها على وجه كلي وغايته معرفة الاحكام الشرعية ٥
لما كان موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته وفي اصول الفقه يبحث
عن الاحوال العارضة للادلة وعن اقسام الادلة كالامر والنهي والعام والخاص والصريح وغيره
والناسخ والمنسوخ بالنسبة الى الكتاب والسنة وكالقول والفعل والتقرير والمتواتر والاحاد
والمسند والمرسل بالنسبة الى السنة وكالصريح والمحتمل بالنسبة الى الاجماع وكالجلي والخفي
بالنسبة الى القياس ويبحث عن اختلاف مراتب الادلة ومراتب اقسامها وعن كيفية استثمار
الاحكام الشرعية الفرعية من حيث هي كلية لا من حيث هي خاصة مستنبطة من احاد المسائل
الخاصة كان موضوع اصول الفقه هي الادلة من الحيثية التي ذكرت ويعلم مما ذكر ان مسائل اصول
الفقه هي احوال الادلة التي يبحث فيها عنها واما غاية اصول الفقه فالعلم بالاحكام الشرعية الفرعية
التي هي مناط السعادات في الاولى والدرجات في الاخرى **قوله** واستمداده

من الكلام

من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف الادلة لاحكامها على معرفة الله وصفاته
وافعاله وصدق الرسول واما العربية فلتوقف معرفة دلالتها على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز
وعلى العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة
والصريح والكناية وغيرها واما الاحكام فلان تلك الادلة سوقف على تصور الاحكام تحقيقا يقبلها العقد
وليتمكن من ايضاح المسائل بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور ٥ استمداد اصول
الفقه من علم الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما استمداده من علم الكلام فلتوقف العلم بكون الادلة
مفيدة للاحكام بحسب الشرع على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته من حيث انه عالم بكل المعلومات
قادر على كل الممكنات يختار لما يشاء لطيف خبير مرسل للرسل منزل للوحي اليهم مظهر للمعجزة على
ايديهم وعلى معرفة صدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما علم العربية فلان
الادلة التي يستفاد منها الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان الدلالة يتوقف
معرفة دلالات الفاظهما على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز وعلى العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والتنبيه
والايماء والصريح والكناية وغيرها من الافراد والتركيب والاشتراك والترادف مما لا يعرف في
غير علم العربية واما استمداد اصول الفقه من الاحكام الشرعية فمن جهة ان الباحث في اصول الفقه انما
ينظر في ادلة الاحكام الشرعية من جهة كيفية استنباطها من الادلة فيتوقف على تصور الاحكام تحقيقا لتقبلها
الكلية ليتصور القصد الى اثباتها ونفيها وليتمكن بذلك من ايضاح المسائل بكثرة الشواهد وضرب الامثلة
ويتاهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال ولا يكون استمداد اصول الفقه من العلم بثبوت هذه الاحكام
ونفيها [illegible] في احاد المسائل
فانه من هذه الجهة متوقفة على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة يلزم
الدور **قوله** المبادي الكلامية لما انقسم الدليل الى ما يفيد العلم والظن بواسطة النظر
احتيج الى تصور الدليل والنظر والعلم والظن والدليل الدال والذاكر للدليل وما فيه ارشاد وفي الاصول
ما وصل الى العلم نظرا في العرف الفقهي هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
فتقييد الامكان ليدخل فيه ما لم يتوصل به لعدم النظر فيه مع الامكان والصحيح فصل عن الفاسد
والخبري عن التصوري وعلى الاصولي ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري فخرج الامارة

والامارة ما اوصل الى الظن

والاول المختار لاندراجها والنظر الاعتبار وحُدَّ بانه الفكر الذي يطلب به من قام به علما او
ظنا والفكر حركة النفس من المطالب الى مباديها ثم الرجوع عنها اليها وقيل تصرف العقل في الامور السابقة
بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص لتحصيل ما ليس بحاصل فهذا يعم التصوري والتصديقي
والقطعي والظني وقيل ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر ذهني ومعرفة جهة دلالته على المطلوب
صحيح والا ففاسد ۵ قد عرفت ان المبادي بالعرف الاصولي متناول للمبادي بالعرف المنطقي ولزيادة
فلاصول الفقه مبادٍ بالعرف المنطقي ومبادٍ بالعرف المنطقي غير خارجة عما يستمد وقد عرفت ان
استمداد اصول الفقه من الكلام والعربية والاحكام الشرعية فمباديه غير خارجة عن هذه الاقسام
الثلثة فذكر من كل مبدا قسما وابتدا بالمبادي الكلامية لان الكلام اصل العلوم الشرعية ولما كان
موضوع اصول الفقه هو الادلة احتيج الى التعرض للدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم والى ما يفيد
الظن وكان افادته للعلم والظن انما يتم بالنظر فاحتيج الى تصور معنى الدليل والنظر والعلم والظن
اما الدليل لغة هو الدال فانه فعيل والفعيل بحسب اللغة قد يجي بمعنى الفاعل وهو الناصب لما
فيه ارشاد وقد يطلق الدليل بمعنى الذاكر للدليل اي بمعنى الذاكر لما فيه ارشاد فالدليل في قوله الذاكر
للدليل هو بمعنى ما فيه ارشاد وقد يطلق على ما فيه ارشاد وهذا اي ما فيه ارشاد هو المسمى دليلا في عرف
الفقهاء سوا كان موصلا الى العلم او ظن وفي العرف الاصولي الدليل ما اوصل الى العلم والامارة ما اوصل
الى الظن فحد الدليل على العرف الفقهي هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فالا
يمكن ان يتوصل وما يمكن ان يتوصل لا بالنظر وما يمكن ان يتوصل بالنظر لا بصحيحه وما يمكن ان يتوصل
بصحيحه لا الى المطلوب خبري لا يسمى شي منها دليلا فقيد الامكان يفيد دخول ما لم يتوصل به
بالفعل الى مطلوب خبري لعدم النظر فيه مع الامكان فانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا لما كان التوصل
به ممكنا وصحيح النظر فصل يخرج به فاسد واحترز عما اذا كان النظر في الشي المتوصل به فاسدا
فالمقدمات الكاذبة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا يسمى دليلا ضرورة
امتناع التوصل بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري لان النظر انما يكون صحيحا اذا كانت مادته
صادقة ودخل فيه المقدمات الصادقة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى مطلوب
خبري والخبري فصل عن التصوري واحترز به عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
تصوري اعني الاقوال الشارحة والمطلوب الخبري شامل للعلمي والظني فتدخل الامارة فيه وحد
الدليل على العرف الاصولي هو ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فتخرج

عنه الامارة

عنه الامارة لانها لا يتوصل بصحيح النظر فيها الى العلم بالمطلوب الخبري بل الى الظن به فالدليل بالعرف
الفقهي اعم مطلقا من الدليل بالعرف الاصولي اعلم انه لما كان اصول الفقه فرع اصول الدين واصل الفقه
كان له تعلق بهما وتعلقه بالفقه اقوى من تعلقه باصول الدين لانه ليس مقصودا لذاته بل المتوصل به
الى الفقه فلهذا جعل المضاف الى الفقه علما له ولم يجعل المضاف الى اصول الدين علما فلم يسم بفروع
الكلام ولما كان له تعلق بهما احتيج في البحث فيه الى اعتبار مصطلحات الفقه ومصطلحات اصول
الدين ولما كان المطالب الكلامية علمية اي يقينية اصطلح المتكلمون على اطلاق الدليل على ما يفيد العلم
ولما كان المطالب الفقهية اعم من القطعي والظني اصطلح الفقهاء على اطلاق الدليل على ما يفيد المطلوب الخبري
اعم من ان يكون علميا او ظنيا ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة التي اعم من العلمي والظني كان المختار
من التعريفين للدليل التعريف الذي هو بحسب العرف الفقهي لاندراج الامارة فيه فلهذا قدم في الذكر قال
صاحب الاحكام فيه الدليل ينقسم الى عقلي محض وسمعي محض ومشترك بين الامرين فالاول كقولنا في الدلالة
على حدوث العالم العالم مولف وكل مولف حادث فيلزم منه العالم حادث والثاني كالنصوص من الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم
منه النبيذ حرام واما النظر فقد يطلق بحسب اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الروية بالعين وبمعنى الرافة والرحمة
وبمعنى المقابلة وبمعنى الفكر والاعتبار بالبصيرة وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في
عرف المتكلمين والغرض ههنا متعلق به ولهذا قال النظر والاعتبار وقد حد القاضي ابو بكر بانه
الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا واحترز بقوله يطلب به عن الحيوة وساير الصفات المشروطة بالحيوة
فانها لا يطلب بها علم او ظن وان كان من قامت به يطلبه وقصد بقوله علما او ظنا التعميم ليكون الحد
جامعا والضمير في به بعد قوله يطلب راجع الى الموصول اي الذي وفاعل يطلب من وقام بصلته
وفاعل قام ضمير راجع الى الذي والضمير في به بعد قام راجع الى من وليس الفكر في هذا الحد هو الجنس وما
يقوم مقامه وذلك لان الفكر يكون اعم من النظر بالمعنى المراد حتى اذا قيد بالقيود يكون حدا
للنظر بل الفكر والنظر بالمعنى المراد مترادفان وانما ذكر الفكر تفسيرا للنظر فان النظر لما
كان له معان كثيرة واريد تعريفه باحد المعاني فسر اولا بالفكر الذي لا يطلق الا على المعنى المراد
ههنا ثم ذكر بعد الفكر تعريفا للفكر الذي هو مرادف للنظر فيكون تعريفا للنظر فان التعريف
لمدلول احد المترادفين تعريف لمدلول الاخر والذي يؤكد ما ذكرنا ما قاله صاحب الاحكام انه
احترز بقوله يطلب به عن الحيوة وساير الصفات المشروطة بالحيوة فانه لو كان الفكر

جنسا او قريبا مما معه لكان الحيوة وسائر الصفات المشروطة بالحياة خارجة عنه فان الفكر غير الحيوة
وغير سائر الصفات المشروطة بالحياة واذا كانت خارجة عنه لم يكن قوله يطلب به احترازا عن الحيوة
وسائر الصفات المشروطة بها والتعريف الذي ذكره للنظر رسمي والفكر حركة النفس من المطالب الى مباديها
ثم الرجوع عنها الى المطالب وقد يلوح مما ذكره المصنف انه جعل الفكر في تعريف النظر جنسا وما بعده
فصلا فانه لما ذكر تعريف النظر وقد اخذ الفكر في تعريفه احتاج الى تعريف الفكر فعرفه بما ذكر والصحيح
ما ذكرنا قال صاحب الاحكام والحد الذي ذكره القاضي حسن غير انه يمكن ان نعبر عنه بعبارة اخرى لا
يتجه عليها من الاشكال ما قد يتجه على عبارة القاضي وهو ان يقال النظر عبارة عن التصرف بالعقل في
الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص قصدا لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل وهو
عام للنظر التصوري والتصديقي والقطعي والظني وقيل ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر ذهني وهذا
ايضا عام للنظر التصوري والتصديقي والعلمي والظني فان الترتيب جعل الامور على وجه يصح ان يطلق
عليها الواحد بوجه على ان يكون لبعض تلك الامور نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر وانما قال امور واراد
به امرين فصاعدا لان الترتيب لا يتصور في شيء واحد وانما قال ترتيب امور ولم يقل تاليف او تركيب امور
لان التاليف والتركيب لا يدل على تقدم بعض تلك الامور على بعض بخلاف الترتيب والامور الذهنية بعضها
يتقدم على البعض وانما قال ذهنية ليتناول المعلوم والمظنون وقوله يتوصل بها الى امر ذهني اشارة الى العلة
الغائية للنظر وانما قال امر ذهني ليتناول المعلوم والمظنون وهذان تعريفان للنظر رسميان والنظر
قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا لانه ان وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب يكون صحيحا
وان لم يقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب يكون فاسدا والاولى ان يقال النظر لا يخلو
عن ترتيب وهيئة مما يتصرف فيه وذلك الترتيب قد يقع على وجه صواب وهو الصحيح وقد يقع لا على
وجه صواب وهو الفاسد وشرط وجود النظر مطلقا العقل وانتفاء اضداده من النوم والغفلة والموت
وحصول العلم بالمطلوب من وجه دون وجه وغير ذلك من المشروط واعلم ان الفكر يطلق على معان ثلثة
احدها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اية حركة كانت غير من
ان يكون في المحسوسات او في المعقولات وثانيها حركة النفس من المطالب الى المبادي من غير ان تضم
اليها حركتها من المبادي الى المطالب وثالثها حركة النفس من المطالب الى المبادي ورجوعها عنها
الى المطالب والفكر المعتبر في العلوم النظرية هو هذا ولا شك ان كل واحدة من الحركتين اريد به مستلزمة
لملاحظة المطلوب المتحرك عنه وملاحظة المبادي المتحرك اليها وبالعكس فالنظر هو الملاحظة التي يكون بينها

وبين الحركة

10

وبين الحركة ملازمة مساويه ولما كان بين الفكر وبين النظر مساواة في التحقيق اطلق اسم احدهما على الاخر
فصارا مترادفين وكل ما اطلق عليه الفكر اطلق عليه النظر والفكر بالمعنى الاول والثاني مستلزم للنظر
وبالعكس فاطلق ايضا اسم احدهما على الاخر فصارا ايضا مترادفين في الاول والثاني والتعريفات
الاربع المذكورة رسوم للفكر والنظر بالمعنى الثالث **قوله** والعلم لا يحد لعسره بل يعرف
بالقسمة ويرد عليه ان لم يفد تمييزا لم يفد تعريفا وان افاد فهو المراد بالحد وقيل لانه ضروري لان
ما عداه لا يعلم الا به فلو علم هو بغيره دار ولان علمنا بوجودنا ضروري والعلم احد تصورات هذا
التصديق وليس بسديد اما الاول فلاختلاف الجهة فان جهة توقف غير العلم على العلم من حيث الادراك
وتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة له عن غيره لا ادراكا واما الثاني فلعدم
توقف التصديق البديهي على بداهة تصوراته فان المقطوع به النسبة وايضا فلا يلزم من حصول
العلم بشيء ضرورة تصور العلم الخاص المستلزم للعلم العام ولا يسبق تصوره ٥ اعلم ان العلم
قد يطلق ويراد به ما هو منقسم الى التصور فقط والى التصور مع التصديق اعني الحكم وقد يطلق ويراد
به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني والادراك يطلق تارة ويراد به المعنى الاول من
المعاني الثلثة فيكونان مترادفين وتارة يطلق ويراد به الاحساس فيكون اخص من العلم بالمعنى الاول
وان كان العلم بالمعنى الاول غير مقيد بما ليس بمحسوس والا فهما متباينان والعلم بالمعاني الثلثة بديهي
التصور لان العلم بالمعاني الثلثة من الصفات النفسانية التي هي من الوجدانيات وكل ما هذا شانه
يكون بديهي التصور لحصول حقيقته في النفس وحصول الحقيقة في النفس اقوى تصورا من
الشبح والمثال فلهذا الصفات النفسانية والوجدانيات اقوى تصورا من الامور الخارجة عن
النفس فان تصور الصفات النفسانية هو حصول حقيقتها في النفس وتصور الامور الخارجة عن
النفس حصول مثالها وصدق البديهي على الشيء صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه
على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم وصدق البديهي على تصور الشيء ليس صدق الذاتي ولا
صدق العارض ولا صدق اللازم بوسط فان صدق الشيء اذا كان متصورا بالبديهة يلزم من
تصوره وتصور البديهي جزم العقل بان تصوره بديهي من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف
على برهان بل يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه فقد يحصل اضطراب
للعقل في تعقلاته بسبب منازعة الوهم فيحتاج الى تنبيه ليتخلص عن شوب التوهم الى صرف التعقل
فما ذكر تنبيها وان كان على صورة البرهان لا يتوجه عليه مناقضة ولا يقبل معارضة نعم قد تقصر النبه

مفهوم ...

عن ايراد المسئلة على نهج الاستفادة ومنوعة التنبيه على قوة بيان حاصله بحسب اصل الفطرة
او بالكسب وقد يقصر فهم المسترشد عن تفهم المراد من تنبيه الى الغرض فليستعن بالله اللهم الا ان تقصر مطلقا
فينبغي ان يهجر وكل ميسر لما خلق له وكل ما هو بديهي التصور لا يعرف بحسب الحقيقة لامتناع
تحصيل الحاصل فان التعريف بحسب الحقيقة انما يكون للشيء الذي يكون حقيقته مجهولة ويعرف
ليتصور والبديهي معلوم فلا يعرف لامتناع تحصيل الحاصل ويعرف البديهي بحسب اللفظ لان التعريف
اللفظي للشيء الذي هو مجهول من جهة انه مدلول اللفظ فيجوز ان يكون الشيء بديهيا بحسب الحقيقة
مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف الشيء من جهة الحقيقة بالشيء من حيث هو مدلول لفظ اللفظ
اخر عرف كونه مدلولا له فالبديهي والكسبي يمكن تعريفه بحسب اللفظ ولا يحد وفيه فالعلم بالمعاني الثلثة
لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة ويمكن تعريفه بحسب اللفظ اذا عرفت هذا فنقول اختلف
المتكلمون في تحديد العلم فمنهم من ذهب الى انه لا يحد وهولاء افترقوا فرقتين فرقة ذهبوا الى انه لا يحد
لعسره وفرقة ذهبوا الى انه لا يمكن تحديده لانه ضروري ومنهم من ذهب الى انه يحد اما الفرقة الاولى
فمنهم امام الحرمين والغزالي اما امام الحرمين فقد قال بعد ان زيف التعريفات التي ذكرها طوايف
المتكلمين فان قيل قد تتبعتم عيون كلام المحققين بالنقض فما المرضي عندكم في حقيقة العلم
وهل العلم مما يحويه صناعة التحديد اولا وليس كل شيء يحد واذا قلنا الراي السديد عندنا ان
نتوصل الى درك حقيقة العلم بمباحثة يبغي بها تميز مطلوبنا عما ليس منه فاذا اسعفت الحواشي
وضاق موضع النظر جاز لنا مصادفة المقصد جهدنا فنقول الجهل عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف
ما هو به والعلم يخالفه في ذلك ويتميز عنه والشك والظن تردد بين معتقدين والعلم
يخالفهما في ذلك ولا يبقى الا النظر في عقد متعلق بالمعتقد على ما هو به من مقلد مصمم مستقر
مع القطع بانه ليس علما والنظر في العلم الحق وفيما يتميز به عن عقد المقلد فليجرد الناظر فكره في
محاولة المميز بينهما فان استتبت له ذلك فقد احاط بحقيقة العلم فان ساعدته عبارة سديدة حدّ
بها وان لم تساعد اكتفى بدرك الحقيقة ولم يضره تقاعد العبارات فليس كل من يدرك حقيقة
شيء يستطيع له عبارة عن حده ولو فرض رفض اللغات ودروس العبارات لاستقلت العقول
بدرك المعقولات وايضاح ذلك بالمثال ان ذا العقل يدرك حقيقة رائحة المسك ولو رام ان
يصوغ عبارة عنها لم يجدها واما الغزالي فقد قال انه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة
محررة جامعة للجنس الذاتي فان اكثر المدركات الحسية مثل الروائح والطعوم مما يعسر

حد

حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياته المشتركة والمختصة واذا كان حال المدركات كذلك فما قولك في
الادراكات ولكن يمكننا ان نشرح معناه بتقسيم ومثال ويظهر من كلام امام الحرمين والغزالي انهما
منعا تحديد العلم بالحد الحقيقي لا تعريفه مطلقا بل كل منهما جوز تعريفه بالتقسيم والمثال فسقط ما
قاله صاحب الاحكام وتبعه المصنف وغيره وهو ان القسمة ان لم تكن مفيدة لتمييز العلم عما سواه
فليست معرفة له وان كانت مميزة له فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا لانه غير متجه فان افادة القسمة
التمييز والتعريف لا يستلزم تحديد العلم بالحد الحقيقي فان افادة التمييز والتعريف اعم من افادة التحديد
بالحد الحقيقي وتحقق العام لا يستلزم تحقق الخاص وهما ما منعا الا التحديد الحقيقي وقيل انما استصعب
التعريف لعسر اذ فيه اضافة استبهمت انها من عوارضه او من ذاتياته وفيه نظر لان هذا
الاشتباه لا يمنع التعريف بل غايته انه يمنع التحديد بالحد الحقيقي لا مطلقا بل بالنسبة الى من اشتبهت
عليه واعلم ان قول الفرقة الاولى انه لا يحد لعسره غير محرر فان فيه ابهاما يحتاج الى الاستفسار
فان ارادوا انه لا يمكن تعريفه بحسب اللفظ فليس بصحيح وما ذكره امام الحرمين والغزالي ينفي قال
موجبه ولا يلزم منه المطلوب وان ارادوا به انه لا يمكن تحديده بحسب الحقيقة لا لانه بديهي بل
لانه كسبي والكسبي انما يمكن تحديده بالحد الحقيقي فليس بمستقيم لانه ضروري وعلى تقدير
ان يكون كسبيا فلا نسلم انه لا يمكن تحديده بالحد الحقيقي وقول الغزالي الحد الحقيقي الجامع للذاتيات
المشتركة والمختصة لا يمكن ممنوع فقوله الاطلاع على الذاتيات المشتركة والمختصة لاكثر المحسوسات
عسر قلنا عسر الاطلاع لا يقتضي الامتناع وان ارادوا انه لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه
بديهي فصحيح لكن الاحتجاج المذكور غير صحيح واما الفرقة الثانية الذين قالوا لا يمكن تحديده لانه ضروري
فمنهم الامام فخر الدين واحتج على انه ضروري بوجهين احدهما توجيهه انا نتصور العلم فلا يخلو
اما ان يكون تصوره ضروريا او كسبيا لضرورة الحصر والثاني باطل لاستلزامه الدور
فان ما سوى العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره يلزم الدور فتعين الاول والثاني ان علمنا بوجودنا
ضروري فان هذا التصديق وهو انا عالم بوجودي ضروري والعلم احد تصورات هذا التصديق فيلزم
ان يكون العلم ضروريا ولهذا الوجه تقرير اخر وهو ان كل احد يعلم وجوده ضرورة والعلم بوجوده علم
خاص واذا كان العلم الخاص ضروريا كان العلم ضروريا قال صاحب الاحكام وهذا ليس
بسديد اما الوجه الاول فلان الدور غير لازم لاختلاف الجهة فان من جهة توقف غير العلم على العلم
من حيث كون العلم ادراكا لذلك الغير وتوقف العلم على غيره من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة

للعلم عن غيره لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم ومع اختلاف جهة التوقف لا دور فان الدور انما
يلزم مع اتحاد جهة التوقف ولان الدور انما يلزم لو كان تعريف العلم بامر خارج عن حقيقة العلم فلا
يلزم امتناع التعريف مطلقا فان التعريف اعم من التعريف بامر خارج عن المعرف اللهم الا ان يكون العلم
بسيطا وليس كذلك اذ هو نوع من مقولة الكيف على راي ومن مقولة المضاف على راي فيكون مركبا واما
الوجه الثاني بحسب التقرير الاول فمبني على ان تصورات التصديق البديهي لا بد وان تكون بديهية وليس
كذلك لعدم توقف التصديق البديهي على بداهة تصوراته فان التصديق البديهي هو المقطوع به
النسبة على معنى ان العقل يقطع بالنسبة الواقعة بين طرفيه بعد تصورهما من غير افتقار الى نظر
سواء كان تصور طرفيه او احدهما بالنظر اذ كل منهما بالضرورة وبحسب التقرير الثاني فبان يقال
العلم الخاص متوقف على العلم المطلق لا على تصور العلم المطلق وتصور العلم الخاص وتصور العلم
الخاص متوقف على تصور العلم المطلق ولا يلزم من العلم الخاص تصوره المستلزم لتصور العلم المطلق
فانه لا يلزم من حصول امر تصوره قوله ولا سبق تصوره اشارة الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال
ان العلم من الصفات النفسانية الحاصلة باختيار صاحبه وكل ما هو بالاختيار مسبوق بتصوره
فيكون حصول العلم مسبوقا بتصوره تقرير الجواب ان الصحيح ان العلم فينا بفعل الله تعالى لا باختيارنا
فلا يلزم من حصول العلم فينا سبق تصوره وفي رد الوجهين نظر اما رد الوجه الاول فلان الدور لازم
لاتحاد الجهة قوله في بيان اختلاف الجهة ان جهة توقف غيره على العلم من حيث كون ذلك العلم ادراكا
لذلك الغير وتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة للعلم عن غيره لا من جهة كون
ذلك الغير ادراكا للعلم ومع اختلاف جهتي التوقف لا دور قلنا توقف العلم على الغير من جهة ان الغير
معرف له وادراك المعرف موقوف على ادراك المعرف وادراك المعرف موقوف على العلم باعتبار انه في
الذهن لان العلم من الامور الذهنية والعلم باعتبار انه في الذهن باعتبار العلم من حيث هو في الذهن
هو اعتبار حصوله في الذهن فيتوقف العلم من حيث انه معرف على حصول العلم في الذهن وحصول
العلم في الذهن عبارة عن ادراك العلم فالعلم من حيث انه معرف يتوقف على ادراك العلم الذي هو
غير نفس العلم والعلم يتوقف على ادراكه الذي هو غيره من حيث انه ادراك له وادراك العلم غير
نفس العلم فيتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير ادراكا له لا من جهة كون ذلك الغير
صفة مميزة له وكذا توقف غير العلم على العلم من جهة ان العلم ادراك له لا من جهة كون العلم
صفة مميزة له فيؤدي الى اتحاد الجهة فيلزم الدور اما قوله في نفي الدور ايضا ان الدور انما يلزم لو

العلم

حاشيه من هنا

الى هنا

كان

12

كان تعريف العلم بامر خارج عن حقيقة العلم ولا يلزم من ذلك امتناع التعريف مطلقا الحقو لغيكون
مركبا فباطل لان تعريف العلم بما ليس بخارج عنه محال لان ما ليس بخارج عنه اما نفسه او داخل فيه
وكل منهما باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الداخل في العلم انما يعرف العلم بعد العلم به والعلم بالداخل
علم خاص والعلم الخاص متوقف على العلم المطلق فيلزم توقف تصور العلم المطلق على العلم المطلق
وهو باطل لان العلم المطلق الذي توقف عليه تصوره ممتنع ان يكون في الخارج فتعين ان يكون في
الذهن وحصول العلم المطلق في الذهن هو تصور العلم المطلق فيلزم توقف الشي على نفسه
وهو محال فتعين ان يكون تعريفه بالخارج فيلزم الدور ويمكن تقرير الدور بوجه اخر وهو ان تصور
غير العلم موقوف على نفس العلم فان تصور غير العلم علم خاص والعلم الخاص موقوف على العلم المطلق
لا على تصوره وتصور العلم المطلق موقوف على العلم بالغير فالموقوف على العلم بالغير تصور العلم
لا نفسه والموقوف عليه العلم بالغير نفس العلم لا تصوره فانفك الدور وهذا ايضا ليس بصحيح
لان تصور العلم لو كان موقوفا على العلم بالغير للزم ان يكون تصور العلم موقوفا على نفس العلم
لان توقف الشي على الخاص يستلزم توقفه على العام وقد عرفت فساده واما رد الوجه الثاني بحسب
تقرير الاول فلان الانسان اذا كان عالما بانه يعلم وجوده بالبديهة يكون عالما بالبديهة بتصديق
بديهي والتصديق البديهي علم خاص فيكون عالما بالبديهة بعلم خاص فيكون عالما بالبديهة
بالعلم المطلق فان العلم البديهي بالعلم الخاص مستلزم للعلم البديهي بالعلم المطلق فيكون
بداهة العلم بالعلم المطلق مستفادة من العلم البديهي بالتصديق البديهي لا من التصديق البديهي
بفاه لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراته واما رد الوجه الثاني بحسب التقرير الثاني فلان
تصور العلم لازم للعلم بل نفسه بالذات والتغاير بالاعتبار قوله لا يلزم من حصول امر تصوره قلنا
لا يلزم من حصول امر في الخارج تصوره اما حصول امر في الذهن يستلزم تصوره بل نفسه بالذات
والتغاير بالاعتبار فان العلم بالعلم عين العلم بالذات وغيره بالاعتبار ولا ينفك الشي الحاصل في
الذهن عن تصوره المغاير لحصوله بالاعتبار فان قيل فعلى هذا يلزم من العلم بالشي العلم
بالعلم وهلم جرا فيلزم من العلم بالشي علوم غير متناهية اجيب بان العلم بالعلم اذا كان مغايرا
للعلم بالاعتبار لا يلزم الا عند الاعتبار واعتبار العقل الى غير النهاية محال فلا يلزم حصول
علوم غير متناهية وتحقيق القول فيه في علم الكلام ولا يليق بهذا الموضع اكثر من هذا ٥
قوله وقيل في حده صفة توجب لمن اتصف بها تمييزا لا يحتمل النقيض في

الخارج وتوجب تمييزا فصل عن مثل الحيوة وبعض الصفات المشروطة بالحياة ولا يحتمل النقيض
عن الظن وزاد في الحد ليلا ينتقض بالعلم العادي فانه وان احتمل عقلا لكنه لا يحتمل خارجا وزاد من اخرج
ادراك الحواس في المعاني الكلية وينقسم الى قديم وحادث والحادث الى ضروري ومكتسب والظن
ترجيح احد الاحتمالين من غير قطع فان تساويا فشك والمرجوح وهم ٥ القايلون بان العلم
يمكن تحديده بنوا على انه كسبي احتجوا على انه كسبي بانه مركب وكل مركب تصوره كسبي اما الصغرى
فبيانها من وجهين احدهما انه نوع من مقولة الكيف او نوع من مقولة المضاف على اختلاف الرايين
فيكون مندرجا تحت جنس من الاجناس العالية فيكون مركبا وثانيهما انه لو لم يكن مركبا لكان بسيطا
ولو كان بسيطا لكان كل معنى علما لان كل علم معنى فلو لم يكن كل معنى علما للزم ان يكون المعنى اعم من
العلم فيكون العلم فيه معنى وامر مختص به فلا يكون بسيطا والتقدير بخلافه فثبت انه لو لم يكن
مركبا لكان كل معنى علما واللازم باطل فان كثيرا من المعاني لا يكون علما فيلزم بطلان الملزوم فيكون
العلم مركبا واما الكبرى فلان المركب تصوره يتوقف على تصور اجزايه وما يتوقف تصوره على تصور
اجزايه يكون تصوره كسبيا والجواب عنه اما اولا فبمنع الصغرى اما الوجه الاول في بيانها فلا
نسلم اندراجه تحت احدى المقولتين فان العلم من حيث انه حصول صورة الشي عند العقل ينظر
به في الشي ويكون الشي به معلوما وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرا ولا عرضا ومن حيث انه امر حاصل
عند العقل يكون عرضا مندرجا تحت احدى المقولتين كالوجود فانه من حيث هو كون الشي ينظر
به في الشي ويكون الشي به موجودا وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرا ولا عرضا ومن حيث انه حاصل
عند العقل ويلتفت الى نفسه يكون موجودا وعرضا قايما بموضوع والحاصل ان العلم باعتبار
انه علم بشي لا يكون مندرجا تحت احدى المقولتين وباعتبار انه معلوم يكون مندرجا تحت احدى
المقولتين ولين سلم انه باعتبار الاول مندرج تحت احدى المقولتين فلا نسلم ان اندراجه اندراج
النوع تحت الجنس واما الوجه الثاني فلا نسلم انه اذا كان المعنى اعم من العلم يلزم تركب العلم من
المعنى وامر مختص لجواز ان يكون المعنى عرضا عاما للعلم فلا يلزم تركيبه واما ثانيا فلا نسلم الكبرى
قوله لان المركب تصوره يتوقف على تصور اجزايه وما يتوقف تصوره على تصور اجزايه يكون تصوره
كسبيا قلنا الاول مسلم والثاني ممنوع فان المركب اذا كان من الامور الذهنية يكون اجزاوه
متصورة بالبديهة ويلزم من تصور اجزايه من غير افتقار الى كسب ونظر ثم القايلون بان
العلم كسبي قد ذكروا له حدودا لا يحتاج الى ذكرها فلنقتصر على ما ذكره المصنف وصاحب الاحكام

الخارج صح

تصوره صح

قال

قال المصنف قيل في حده صفة توجب لمن اتصف بها تمييزا لا يحتمل النقيض في الخارج وقال صاحب
الاحكام والمختار فيه ان يقال العلم عبارة عن صفة يحصل بها للنفس المتصفة بها التمييز بين حقايق
المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فقولنا صفة كالجنس للعلم وغيره من الصفات
قال المصنف وقولنا توجب تمييزا فصل عن مثل الحيوة وبعض الصفات المشروطة بها ولفظة مثل
في قوله عن مثل الحيوة زايدة لا فايدة فيها وقال صاحب الاحكام قولنا يحصل بها التمييز احتراز عن
الحيوة وساير الصفات المشروطة بالحياة قوله وساير الصفات المشروطة بالحياة على عمومه يشمل
الظن والشك والوهم والتقليد فيلزم خروج الجميع بقوله يحصل بها التمييز وهو غير مستقيم قوله
بين حقايق المعاني الكلية احتراز عن الادراكات فانها انما تميز بين المحسوسات الجزيية دون الامور
الكلية وان سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن فان الادراكات نوع من العلم احتج الى التقييد بالكليات
وفيه نظر اما اولا فلان هذا التعريف للعلم المطلق ولا يحصل به للنفس المتصفة به التمييز بين حقايق
المعاني الكلية والاولى ان يقال انه صفة يحصل بها للنفس المتصفة تمييز متعلقها فكانه اراد هذا
المعنى لكنه غير ظاهر واما ثانيا فلان الضمير المضاف اليه في قوله حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه
ان كان راجعا الى قوله حصولا لم يستقم لان الحصول هو حصول التمييز بين حقايق المعاني الكلية
ونقيض حصول التمييز بين حقايق المعاني الكلية سلبه وتطرق احتمال سلب الحصول الى الحصول لا
معنى له وان كان راجعا الى غيره لم يظهر ما يصلح لان يرجع اليه وقول المصنف صفة توجب لمن اتصف بها
تمييزا لا يحتمل النقيض معناه توجب لمن اتصف بها تمييزا لمتعلق الصفة عن غيره على وجه لا يحتمل نقيض
المتعلق واحترز بقوله لا يحتمل النقيض عن الظن وزاد في الخارج ليلا ينتقض بالعلم العادي فانه وان احتمل
عقلا لكنه لا يحتمل خارجا تقرير الرد على تقدير عدم قوله في الخارج ان الحد المذكور غير منعكس فان العلم العادي
اي الذي يكون موجبه العادة خارج عن الحد المذكور فانه يحتمل النقيض لانه يجوز ان يقع نقيض
متعلقها فان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر جاز ان ينقلب ذهبا لانه ممكن لذاته والممكن جاز ان
يقع بتقديره المختار فزاد في الخارج ليلا يخرج عنه العلم العادي فان العلم العادي وان احتمل متعلقه
النقيض عقلا لكنه لا يحتمل خارجا وهذا ليس بمستقيم فانه اعتبر في العلم ان لا يحتمل متعلقه
النقيض لا في الخارج ولا عند الحاكم بتقديره في نفسه ولا بتشكيك مشكك فتقييد في الخارج يقتضي
دخول الاعتقاد الصحيح والظن الصادق في الحد فيلزم عدم الاطراد وان لم يذكر قيد في الخارج يكون
الحد المذكور مطردا ومنعكسا ولا يخرج عنه العلم العادي فان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال

حال تعلق العلم به ان لا يكون حجرا في الخارج ولا عند الحاكم بتقديره في نفسه ولا بتشكيك مشكك وهو
المراد من عدم احتمال النقيض ومعنى امكان انقلابه ذهبا انه يمكن لذاته ان ينقلب ذهبا بقدرة القادر
لا انه حال تعلق العلم بانه حجر يحتمل ان لا يكون حجرا حال تعلق العلم بانه حجر فالنقيض جاز ان يكون
ممكنا لذاته ولا يحتمل وقوعه لغيره فلا يلزمه من الامكان الذاتي الاحتمال المذكور فان قيل اذا كان النقيض
ممكنا لذاته يكون محتملا بوجه ضرورة احتماله في ذاته اجيب بان المراد بقولنا لا يحتمل النقيض انه
لا يحتمله في الخارج ولا عند الذاكر ولا بتقديره في نفسه ولا بتشكيك مشكك فيجوز ان يكون النقيض
ممكنا لذاته ويكون وقوعه ممتنعا لغيره فحينئذ لا يحتمل بوجه من الوجوه الثلثة فان قلت
العادة تمنع احتمال النقيض في الذهن اما في الخارج فلا لان [illegible] غاية حكم العادة الجزم ولا يلزم ان
يكون مطابقا اجيب بان النفس اكتسبت بالعادة ان النقيض وان كان ممكنا في ذاته ممتنع في الخارج
حال تعلق العلم به لتحقق ما ينافيه واعلم انا اذا شاهدنا الجبل في وقت بعينه وعلمنا انه حجر في ذلك
الوقت فاما ان نحكم عليه عند الغيبة بانه حجر حال مشاهدتنا او نحكم عليه بانه حجر وقت الغيبة فان كان
الاول فهو العلم وان كان الثاني فهو الاعتقاد فانه وقت الغيبة يحتمل ان لا يكون حجرا والحد الذي ذكره
المصنف يتناول ما يستفاد من الحس الظاهر والباطن كالحكم بان الشمس مضيئة وان النار حارة وكالحكم
بان لنا فرحا وحزنا وامثال ذلك وهو موافق لما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن اخرج الامور
الحسية زاد على الحد المذكور لفظة في المعاني الكلية فان المعنى قد يطلق على مقابل المحسوس وفي قول
المصنف من اخرج ادراك الحواس نظر لان العلم المحدود اما ان يكون بالمعنى المنقسم الى التصور
والى التصديق او بالمعنى الخاص الذي هو مرادف التصديق او بالمعنى الاخص الذي هو قسم من اقسام
التصديق فان كان الاول او الثاني فقيد لا يحتمل النقيض غير صحيح لان المظنون والاعتقاد
علم بالمعنى الثاني وهما يحتملان النقيض والتصورات الساذجة علم بالمعنى الاول ولم يعتبر فيها عدم
احتمال النقيض وان كان الثالث فلا نسلم اندراج ادراك الحواس تحت الحد فان الادراك غير الحكم
والعلم حكم فالادراك غير العلم والعلم ينقسم الى قديم لا اول لوجوده وهو علم الله تعالى والى حادث بعد ما لم
يكن وهو علم المخلوق والحادث ينقسم الى ضروري وهو العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله
بنظر واستدلال احترازا عن العلم النظري والى نظري وهو العلم الذي يحصل للمكلف بالنظر والاستدلال
ويسمى مكتسبا والظن ترجح احد الاحتمالين في النفس على الاخر من غير قطع والاولى ان يقال الظن
هو الاعتقاد الراجح من الاعتقادين واذا تساوى الاحتمالان في النفس فهو الشك والاحتمال

المرجوح

المرجوح هو الوهم **قوله** المبادي اللغوية لما علم الله تعالى حاجة هذا النوع الشريف
الى اعلام بعضهم بعضا ما في نفوسهم لتحصيل مقاصدهم التي لا يستقل الواحد بتحصيلها اقدره على
تركيب المقاطع الصوتية عناية به فانه من اخف الافعال الاختيارية مقدور عليه عند الحاجة من غير
تعب مستغنى عنه عند عدمها ومن اختلاف التركيب حدثت العبارات فالبس منها موضوعا
لمعنى مهمل وما وضع لمعنى فالنظر في انواعه وابتداء وضعه وطريق معرفته ٥ لما كان استمداد
اصول الفقه من اللغة ايضا اخذ بذكر المبادي الماخوذة منها وقدم على ذلك مقدمة فنقول لما خلق
الله تعالى الانسان في احسن تقويم وقد علم الله تعالى انه لا يستقل بمقاصده ولا يتم الا بمعاونة اخرى
منه وبين غيره من بني نوعه ومفاوضته يستقيم بها امر معاشه فيحتاج الى ابراز ما في ضميره من حاجاته
لصاحبه اقدره على تركيب المقاطع الصوتية عناية به فانه من اخف الافعال الاختيارية فانها كيفيات تعرض
للاصوات الحادثة من كيفية اخراج النفس الضروري الحادث من عمل الطبيعة دون النطق الاختياري مقدور
عليه عند الحاجة اليه من غير مشقة وتعب غير مفتقر الى آلات لا يتاتى له مع الاستغناء بوجه عند
وجود الحاجة وبعدها عند عدمها ومن اختلاف تراكيب المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية
والعلامات اللفظية فالبس منها موضوعا للمعنى فهو مهمل لا اعتبار به وما وضع لمعنى فالنظر في انواعه
وابتداء وضعه وطريق معرفته فهذان اصلان الاصل الاول في انواعه والاصل الثاني في ابتداء وضعه
وطريق معرفته **قوله** والاول نوعان مفرد وهو ما دل بالوضع على معنى ولا جزء له
يدل على شيء من حيث هو جزؤه ومركب بخلافه فبعلبك وعبد الله علما مفرد وصفة مركب ولا يرد
مثل ضارب ويخرج من حيث دلالة الالف والميم على الفاعل والمفعول لانا نمنع دلالتهما بل المجموع هو الدال
على شخص حالة ذلك ٥ الاصل الاول نوعان مفرد ومركب لانه ان دل بالوضع على معنى ولا جزء لذلك اللفظ
على شيء من حيث هو جزؤه فهو المفرد وان دل بالوضع على معنى ولذلك اللفظ جزء يدل على شيء من حيث هو
جزؤه فهو المركب فالمفرد لفظ دل بالوضع على معنى ولا جزء لذلك اللفظ يدل على شيء من حيث هو جزؤه
والمركب لفظ دل بالوضع على معنى وله جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه فخرج باللفظ والدال غير
الدال واللفظ الدال لا بالوضع كاللفظ الدال بالطبع كاح على تاذي الصدر واللفظ الدال بالعقل كاللفظ
الدال على اللافظ ليس بمفرد ولا مركب فان جميعها مهمل والمهمل مقابل اللفظ الدال بالوضع على معنى
واللفظ الذي دل بالوضع على معنى كزيد علما وله جزء لا يدل على شيء كزيد فهو مفرد وكذا ان كان له جزء يدل
على شيء لكن من حيث هو جزؤه كقولنا انسان فان ان من انسان وان دل على الشرطية

فليس ذا كجزء من انسان وحيث كان جزء من انسان لم يدل على الشرطيه فان دلالات الالفاظ
ليست لذواتها بل هي تابعة لقصد المتكلم الجاري على قانون الوضع والمتكلم حيث جعل ان جزء من
انسان لم يقصد جعله شرطيا وحيث جعله شرطيا لم يقصد جعله جزء من انسان وان كان له جزء
يدل على شي من حيث هو جزوه فمركب فعلى هذا بعلبك وعبد الله كل منهما مفرد ان جعل علما على شخص لانه
حينيذ ليس له جزء يدل على شي من حيث هو جزوه ومركب ان جعل صفه لانه حينيذ له جزء يدل على شي
من حيث هو جزوه قوله ولا يرد مثل ضارب ومخرج جواب لاعتراض وارد على حد المفرد والمركب
تقرير الاعتراض ان الحد الذي ذكرتم للمفرد غير منعكس والذي للمركب غير مطرد لان نحو ضارب من
اسما الفاعلين ونحو مخرج من اسما المفعولين مفرد بلا خلاف ولا يصدق حد المفرد عليه فيكون غير
منعكس ويصدق حد المركب عليه فيكون غير مطرد وذلك لانه لفظ دل بالوضع على معنى وله جزء يدل
على شي من حيث هو جزوه فان الالف في نحو ضارب تدل على الفاعل والميم في نحو مخرج تدل على
المفعول تقرير الجواب انا لا نسلم دلالة الالف في نحو ضارب والميم في نحو مخرج بل المجموع الذي
هو ضارب هو الدال بالوضع على شخص ما حاله ان يكون ضاربا والمجموع الذي هو مخرج هو الدال بالوضع
على شخص ما حاله ان يكون مخرجا **قوله** ودلالة المفرد لفظيه وهي التي يفهم منها
معنى غير خارج عن مسمى اللفظ اما على تمام مسماه وهو المطابقة او جزوه وهو التضمن وغير لفظية
وهي التي يفهم منها معنى خارج عن مسماه وهي الالتزام وشرطه اللزوم الذهني فانه لو قدر
عدم الانتقال الذهني لا يفهم والخارجي ليس بشرط لحصول الالتزام بدونه كالعدم والملكة وقيل
لان الجوهر والعرض متلازمان خارجا ولا يستعمل احدهما للاخر وفيه نظر فان عدم الاستعمال
مع اللزوم الخارجي لا يدل على عدم اشتراطه ٥ ذكر للمفرد تقسيمات احدها باعتبار
دلالته وهو غير مختص بالمفرد بل المركب ايضا كذلك الثاني باعتبار انواعه الثالث باعتبار وحدته
وتعدده ووحده مدلوله وتعدده التقسيم الاول دلالة المفرد اما لفظيه واما غير لفظية
واللفظيه هي الدلالة التي يفهم منها معنى غير خارج عن مسمى اللفظ وهي اما ان تعتبر بالنسبه
الى تمام مسماه وهي دلالة المطابقة كدلالة لفظ البيت على مجموع الأس والجدار والسقف
او بالنسبه الى جز مسماه وهي دلالة التضمن كدلالة لفظ البيت على السقف وحده او على الجدار وحده
او على الأس او على الأس والسقف او على الاس والجدار او على الجدار والسقف وغير اللفظيه
معنى دلالة الالتزام وهي ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى له لازم من خارج فعند فهم ما وضع له

اللفظ

اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من المعنى الموضوع له الى لازمه وشرط الالتزام اللزوم الذهني
اي كون ذلك اللازم الخارجي بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره فانه لو قدر عدم الانتقال الذهني
لم يفهم ذلك اللازم وذلك لان فهم المعنى من اللفظ بحسب الوضع اما بسبب ان اللفظ موضوع لذلك
المعنى او المعنى جزء لما وضع له اللفظ او المعنى بحيث ينتقل الذهن من المسمى اليه والاول والثاني منتفيان
في اللازم الخارج عن المسمى فلولا تحقق الثالث لم يتحقق الفهم ودلالة الالتزام وان شاركت دلالة
التضمن في الافتقار الى اعتبار عقلي يعرف الجزء في التضمن واللازم في الالتزام غير انه في التضمن
لتعريف كون الجزء داخلا في المسمى وفي الالتزام لتعريف كونه خارجا عن المسمى فلذلك كانت دلالة
التضمن لفظيه ودلالة الالتزام غير لفظيه واللزوم الخارجي ليس بشرط في دلالة الالتزام اي
لا يشترط في دلالة الالتزام ان يكون اللازم الخارج عن المسمى لازما له في الخارج لحصول الفهم
في دلالة الالتزام بدون اللازم الخارجي كالعدم والملكة وهما امران متقابلان احدهما وجودي والاخر
عدمي وهو عدم امر في موضوع من شانه ان يتصف بالوجودي مثل العمى والبصر فان اللفظ الدال
على العدم بالمطابقة دال على المعنى الملكه بالالتزام مع انه لا لزوم بينهما في الخارج ضرورة تنافيهما
قال الامام اللزوم الخارجي ليس بشرط في دلالة الالتزام لان الجوهر والعرض متلازمان في الخارج
ولا يستعمل احدهما للاخر قال المصنف وفيه نظر فان عدم الاستعمال مع اللزوم الخارجي لا يدل
على عدم اشتراط اللزوم الخارجي في دلالة الالتزام فان الكلام في الدلالة لا في الالتزام بالاستعمال
ولا يلزم من عدم الاستعمال عدم الدلالة ولئن فرض ان المراد بالاستعمال الدلالة حتى يكون معناه ان الجوهر
والعرض متلازمان في الخارج مع انه لا دلالة للفظ احدهما على الاخر فلا يكون صحيحا ايضا لانه
لا يلزم من عدم الدلالة مع اللزوم الخارجي بينهما ان لا يكون اللزوم الخارجي شرطا في دلالة الالتزام
لجواز ان يكون اللزوم الخارجي شرطا فيها مع عدمها عند تحقق اللزوم الخارجي لان وجود الشرط
لا يقتضي وجود المشروط والحاصل ان الاستدلال بعدم حصول الشي عند وجود امر على ان ذلك
الامر ليس بشرط غير صحيح لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط واما الاستدلال بوجود شي
عند عدم امر على ان ذلك الامر ليس بشرط صحيح لان عدم الشرط يستدعي عدم المشروط ٥
قوله وهو اما ان يستقل بالمفهوميه او لا والثاني الحرف والاول اما ان يدل
على احد الازمنه الثلثه ببنيته وهو الفعل او لا وهو الاسم وقد علم بذلك حدودها ٥ التقسيم
الثاني في المفرد باعتبار انواعه المفرد جنس تحته ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ووجه الحصر

تقسيم صح

منها ان المفرد اما ان يستقل بالمفهومية او لا يستقل بها والثاني الحرف نحو في ولن والاول اما ان يدل
ببنيته على احد الازمنة الثلثة اي الماضي والحال والمستقبل او لا والاول الفعل نحو نصر وفرح والثاني
الاسم نحو امس وصبوح ومستقبل والمراد من قول النحاة ان الحرف لا يستقل بالمفهومية ان الحرف
مشروط في دلالته على معناه الافرادي ذكر متعلقه وان الفعل والاسم يستقلان بالمفهومية وان
دلالتهما على معناهما الافرادي غير مشروط بذكر لفظ اخر وذلك لان الالفاظ المفردة لها معنيان
احدهما الافرادي اي المعنى الذي يكون المفرد موضوعا بازائه وثانيهما التركيبي اي المعنى الذي يكون للفظ
باعتبار التركيب مثل كون الاسم فاعلا ومبتدا والمفرد مشروط في دلالته على المعنى التركيبي ذكر
متعلقه فان كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار ضمه الى الفعل والمفرد باعتبار دلالته على معناه الافرادي
غير مشروط بذكر متعلقه ان كان فعلا او اسما ومشروط بذكر متعلقه ان كان حرفا وذلك لان المعاني
الافرادية للمفرد على قسمين احدهما غير اضافي مثل معنى انسان وفرس ومعنى فرح والاخر اضافي مثل
الابتدا والانتها ثم الاضافي يعتبر على وجهين احدهما باعتبار نفسه من غير ملاحظة تعلقه بالغير
واستلزام تعقله تعقل الغير وثانيهما باعتبار تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير والمفرد
الموضوع للمعنى الذي ليس باضافي اسم ان لم يدل بنفسه على احد الازمنة الثلثة كانسان ورجل وفعل ان
دل بنفسه على احد الازمنة الثلثة كفرح وكذا المفرد الموضوع للمعنى باعتبار نفسه من غير ملاحظة
بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير اسم ان لم يدل بنفسه على احد الازمنة الثلثة كالابتدا والانتها
ومبتدا ومنتهى والمفرد الموضوع للمعنى الاضافي باعتبار تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير
هو الحرف نحو من والى ولما كان المعنى الاضافي بالاعتبار الثاني لا يتصور الا مع غيره لم يدل اللفظ الموضوع
له بهذا الاعتبار عليه الا بعد ذكر ذلك الغير فلا يكون مستقلا بالمفهومية مثلا مفهوم الابتداء
معنى اضافي فاذا اعتبر في نفسه من غير ملاحظة تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير يكون
اللفظ الدال عليه بالوضع اسما ان لم يدل بنفسه على احد الازمنة الثلثة نحو الابتدا ومبتدع
ومبتدع وان دل بنفسه على احد الازمنة الثلثة يكون فعلا نحو ابتدأ ويبتدئ وابتدئ
وان اعتبر من حيث انه ابتدا متعلق بمكان يخرج عنه يكون اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار
حرفا نحو من في قولنا خرجت من البصرة وقد اورد على ذلك نحو ذو واولوا واولات وذات وقاب وقيس
واي وبعض وكل وفوق وتحت وامام وقدام وخلف ووراء فانها لا تستعمل الا مع ذكر متعلقها
فينبغي ان تكون حروفا اجيب بان هذه الالفاظ وان لم تستعمل الا مضافة غير مشروط في دلالتها

ذكر

ذكر متعلقها فان معانيها غير ماخوذة باعتبار تعلقها بالغير واستلزام تعقلها تعقل الغير
بل استعمالها مضافة لعارض فان وضع ذو بمعنى صاحب والتزم ذكر المضاف اليه لان المقصود من وضعه
التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس والمقصود من وضع فوق التوصل الى علو على غيره فاضيف الى الغير
ليتضح المستعلى عليه وكذلك البواقي ونحو من وعلى في الاسمية بحسب رده الى ذلك بعد ثبوت الاسمية
بخصايصها وانه لم يتقدر بهذا التقدير اجراء للقياس على ما علم من لغتهم وقد علم بالتقسيم المذكور حد
كل واحد من الاسم والفعل والحرف وذلك لانه قد علم جنس الانواع الثلثة وهو المفرد وتبين بالتقسيم
فصل كل واحد فيكون جنس كل واحد وفصله معلومين واذا علم جنس الشي وفصله يكون حده معلوما
قوله تقسيمه وهو مفهومه اما ان يتحدا او يتعددا او يتحد الاسم ويختلف مسماه او
بالعكس فالاول اما ان يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل او بالقوة وهو الكلي او لا يصح وهو
الجزئي الحقيقي والكلي ان تساوى صدقه على ما تحته فمتواطئ كالانسان وان اختلف بشدة وضعف
او تقدم وتاخر فمشكك كالموجود والابيض والثاني المتباينة كالانسان والفرس والثالث ان وضع
للكل وضعا اولا فمشترك كالعين سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض او لم تتباين كالاسود
على الاسود علما ووصفا فان مدلوله في العلمية الذات وفي الاشتقاق الذات مع الصفة فالمدلول في
العلم جزء المدلول في المشتق ومدلوله مشتقا صفة لمدلول العلم وان وضع لبعضها ثم استعير لغيره
فما استعمل له في الموضوع له حقيقة وفي غيره مجاز والرابع المترادفة كالانسان والبشر ٥
التقسيم للمفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما اذا اعتبر الالفاظ والمعاني يكون على
اربعة اقسام ووجه الحصر في هذه الاربعة ان اللفظ اما واحد او متعدد وعلى التقديرين فمعناه
واحد وحدة شخصية او نوعية او متعدد فالاقسام اربعة الاول ان يتحد اللفظ والمعنى والثاني
ان يتعدد اللفظ والمعنى وهذا القسم مقابل للاول والثالث ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى والرابع
ان عكسه اي يتعدد اللفظ ويتحد المعنى والثالث مقابل للرابع وهما متوسطان بين الاولين
الاول ان يتحد اللفظ والمعنى اما ان يكون بحيث يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل كالانسان
او بالقوة كالشمس او لا يصح فان صح فهو الكلي وان لم يصح فهو الجزئي الحقيقي كهذا الانسان
والكلي ان تساوى صدقه على ما تحته من الافراد فمتواطئ لتوافقها فيه كالانسان بالنسبة الى
افراده وان اختلف صدقه على ما تحته من الافراد بالشدة والضعف او بالتقدم والتاخر او
بالاولوية وعدمها كالابيض للثلج والعاج والموجود للواجب والممكن والواحد بالنسبة الى

ما لا ينقسم اصلا والى ما ينقسم بوجه فهو المشكك لان الناظر في مفهومه يشكل انه من قبيل المتواطي
لاستوا الافراد في حصول معناه او من قبيل المشترك لاختلاف الافراد في مفهومه بالشدة والضعف
او بالتقدم والتاخر او بالاولويه وعدمها والثاني ان يتعدد اللفظ والمعنى وسمي تلك الاسماء
متباينة لكون كل واحد مباينا لغيره في معناه مثل الانسان والفرس والبقر والثالث وهو ان
يتحد اللفظ ويتعدد المعنى ان كان اللفظ وضع لكل واحد وضعا اولا على معنى ان الوضع بالنسبة
الى كل غير مسبوق بملاحظة الوضع لغيره لا على معنى ان الوضع بالنسبة الى معانيه فانه
موضوع بازاء كل واحد وضعا اولا سوا تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض او لم تتباين
كالاسود على الشخص المتصف بالسواد علما وصفة فان مدلوله في العلمية الذات وفي الاشتقاق
اي في الوصفية الذات مع الصفة فالذات التي هي مدلول العلم جزء من مدلول اللفظ المشتق ومدلول
اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم وفيه نظر فان مدلوله في الوصفية ليس هو الذات مع الصفة بل
مدلوله في الصفة ذات ما مع الصفة لا الذات المعينة التي هي مدلول العلم فلا يكون المدلول في العلم
جزء المدلول في المشتق هذا اذا كان اللفظ موضوعا لكل منها وضعا اولا وان وضع اللفظ لبعضها
ثم استعير لغيره اي نقل الى غيره لمناسبة فاللفظ باعتبار استعماله في الموضوع له حقيقة ومجاز
بالنسبة الى غيره كالاسد فانه وضع للحيوان المفترس ثم استعير للشجاع لمناسبة بينهما وهي
الشجاعة فالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الشجاع مجاز
والرابع وهو ان يتعدد اللفظ ويتحد المعنى سميت تلك الالفاظ مترادفة كالاسد والليث والضرغام
فان كل واحد منها وضع للحيوان المفترس **قوله** قد اصطلح قوم على تسمية
الكلي الذي تسميه المطلق بالعام والجزئي بالخاص واعلم ان اشتراك الاشخاص في الانسانية
ليس في مجرد الاسم وليس وقوع الانسان عليها كوقوع زيد على جمع تسموا به فان زيدا لم
يسم به الا لانه هو المعنى كلي يطابق كل زيد ولو رايت رجلا مجهول الاسم حكمت بانه انسان
ولم تحكم بانه زيد حتى تسال عنه فعلمت انك في هذا الحكم متمثل صورة كلية مطابقة لكل انسان
فتتابع هذا الحكم ولم تتمثل من زيد صوره تطابق كل زيد لتحكم به فاذا عرفت هذا الفرق
وان وقوع اسم الليث على الاسد لا يمنع الشركة ووقوعه على شخص انساني يمنعها وان
مفهومه يختلف بالاعتبارين عرفت ان العموم انما هو من عوارض المعاني دون الالفاظ
فان اسم الليث واحد في المفهومين المختلفين وقد صح العموم في احدهما دون الاخر فلولا

اعتبار

17

اعتبار المعنى لتساويا في ... المنع وعدمه لاتحاد الصيغه ويصح ان يقال هو من عوارض
الالفاظ من حيث انها ذوات معان تطابق كثيرة ٥ المفهوم الذي منع نفس تصوره من
الشركة فيه هو الجزئي كزيد وهذا الانسان والمفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من الشركة فيه هو الكلي
الذي يسميه الاصوليون مطلقا وهو ماهية الشي وحقيقته من غير قيد زايد والعام هو
الحقيقة مع التعرض لكثرة غير محصورة والجزئي والكلي والمطلق والعام انما يعتبر بالنسبة
الى المفهوم وقد يقال للفظ الدال عليه انه جزئي وكلي ومطلق وعام بالعرض وقد قيل ان الماهية
في ذاتها لا واحدة ولا كثيرة ولا لا واحدة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد
ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة محصورة هو العدد ولكثرة غير محصورة هو العام ومع
التعرض لوحدة معينة هو المعرفة ولوحدة غير معينة هو النكرة وقد اصطلح قوم على
تسمية الكلي بالعام وتسمية الجزئي بالخاص واعلم ان اشتراك الاشخاص الانسانية في الانسانية
ليس في مجرد اسم الانسان وليس وقوع اسم الانسان على الاشخاص في الانسانية ليس في
مجرد اسم الانسان وليس وقوع اسم الانسان على الاشخاص الانسانية كوقوع اسم زيد على جمع سمي
كل منهم بزيد فان كلا منهم لم يسم بزيد باعتبار معنى مشترك بينهم بل كل منهم لم يسم بزيد الا لانه
هو بخصوصه علية باعتبار معنى مشترك بين الرجل الذي رايته ولم تعرف اسمه وبين غيره وقد
علمت وجود ذلك المعنى فيه ولم تحكم بان هذا الرجل زيد حتى تسال عنه فعلمت انك في الحكم بانه انسان
متمثل صورة كلية مطابقة لكل من يقال انه انسان فلهذا جاز لك الحكم بانه انسان ولم تتمثل
من زيد صورة كلية مطابقة لكل من يقال انه زيد لتحكم بانه زيد فاذا عرفت الفرق بين اطلاق
الاسم على الشخص باعتبار معنى مشترك بينه وبين غيره وبين اطلاق الاسم على الشخص باعتبار خصوصية
الشخص وعرفت ان وقوع اسم الليث على الاسد لا يمنع نفس تصور معناه الشركة اذا كان وقوعه
باعتبار الجنسية ووقوعه على شخص انساني يمنع نفس تصور معناه الشركة اذا كان
وقوعه باعتبار انه جعل علما له بل مفهوم الليث الذي هو اسم واحد يختلف باعتبارين اي
اعتبار ان الليث اسم جنس للاسد واعتبار انه علم لشخص انساني فان مفهومه باعتبار
الاول لا يمنع نفس تصوره من الشركة فيه وباعتبار الثاني يمنع نفس تصوره من
الشركة فيه ظهر لك ان العموم انما هو من عوارض المعاني دون الالفاظ فان اسم الليث
واحد في المفهومين المختلفين اي الجنسيه والعلمية وقد صح العموم في احد المفهومين وهو

الجنسيه دون الاخر وهو العلميه فلولا اعتبار العموم فی المعنى دون اللفظ لتساوی المفهومان فی
منع الشركه وعدم المنع من الشركه لان اللفظ واحد ويجب ان يقال العموم من عوارض الالفاظ ايضا من
حيث ان الالفاظ ذوات معان باعتبار دلالتها عليها تطابق الكثره فيكون العموم عارضا للالفاظ
بسبب مطابقتها للكثره باعتبار المعانی **قوله** تحقيق اذا قلنا مثلا الحيوان كلی فهناك
امور ثلثه من حيث هو وكونه كليا والمجموع والاول موجود فی الخارج لانه جزء الموجود فيه دون الباقيين
للزوم التشخص المانع من اعتبار الشمول والتكليف الشرعی ليس فی الاعتبارات الذهنيه والحق
ان الدال على الماهيه المفردة كقوله تعالى فتحرير رقبه مطلق ای دال على واحد فی الخارج غير معين
لا عام بمعنى الشمول المعنوی لعدم تصور عتق رقبه مع اعتبار كليتها لعدم وجودها فی الاعيان
وقولنا وجود الاخص يستلزم وجود الاعم معناه من حيث هو لا من حيث انه كلی وليس معنى
قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن العوارض فان المجرد هو بشرط لا شیء اذا قلنا حيوان
فهناك امور ثلثه الاول حيوان من حيث هو من غير اعتبار امر اخر مباين او عارض مفارق او لازم
للوجود او للماهية بوسط او بغير وسط والثانی كونه كليا ای كونه بحيث لا يمنع نفس تصوره من
الشركه من غير ان يشير الى حقيقه من الحقايق وهو مفهوم كلی من غير اعتبار امر اخر والثالث
المجموع من الاول والثانی وهو الحيوان الكلی والاول ای الحيوان من حيث هو موجود فی الخارج
لا على انه موجود فی الخارج منفردا عن الجزئيات بل على معنى انه موجود فی ضمن المشخصات بان
يكون وجوده عين وجود المشخص الذی يدل على وجوده ان هذا الحيوان موجود فی الخارج
فالحيوان موجود فی الخارج لانه جزء هذا الحيوان الموجود فی الخارج وجزء الموجود فی الخارج
موجود فی الخارج فالحيوان الذی هو جزء هذا الحيوان اما الحيوان من حيث هو او الحيوان
مع قيد فان كان الاول فالحيوان من حيث هو موجود وان كان الثانی فيعود الكلام اليه
ونقول الحيوان جزء للحيوان مع قيد والحيوان مع قيد موجود فالحيوان موجود فما هو
جزؤه اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان الاول فالحيوان من حيث هو
موجود وان كان الثانی فيعود الكلام اليه فاما ان ينتهی الى الحيوان من حيث هو فيكون
الحيوان من حيث هو موجودا او يتسلسل الى غير النهايه فيلزم ان يكون الحيوان المقيد
بالقيود الغير المتناهيه موجودا فيلزم وجود القيود الغير المتناهيه المترتبه دفعه واحدة
وهو محال على تقدير جوازه فالمطلوب حاصل لانه اذا كان الحيوان مع جملة القيود الغير المتناهيه

موجودا

كلی ح

الحيوان

معنى صح

18

موجودا يكون الحيوان موجودا ولا يكون معه قيد اخر والا لكان داخلا فی جملة القيود والا
لم يكن ما فرضنا جملة القيود جملة القيود وخارجا عن جملة القيود لانه قيد اخر وراء جملة القيود
وهو محال فتعين ان لا يكون معه قيد اخر فيكون الحيوان من حيث هو موجودا واما الباقيان ای
الكلی والمجموع الذی هو الحيوان الكلی غير موجودين اما الكلی فلانه لو كان موجودا لكان عارضا
للحيوان الموجود فی الخارج لانه غير قائم بنفسه لانه مفهوم اضافی والمفهوم الاضافی لا يكون قائما
بنفسه واذا كان عارضا للحيوان الموجود فی الخارج لم يلزم ان يكون الحيوان الموجود فی الخارج
غير مانع من وقوع الشركه فيه لان ما عرض له الكلی يكون كذلك ولا يجوز ان يكون الحيوان الموجود
فی الخارج غير مانع من وقوع الشركه فيه لان الحيوان الموجود فی الخارج يلزمه التشخص المانع
من اعتبار الشركه والشمول فالكلی غير موجود فی الخارج واما المجموع وهو الحيوان الكلی
فظاهر لان احد جزئيه الكلی وهو غير موجود واذا كان احد جزئی المجموع غير موجود
يكون المجموع غير موجود والتكليف الشرعی ليس هو فی الاعتبارات الذهنيه مثلا التكليف
بتحرير رقبه لا يكون فی رقبه اعتباريه ذهنيه بل يكون فی رقبه معينه موجوده فی الخارج
فالحق ان الدال على الماهيه المفردة فی قوله تعالى فتحرير رقبه مطلق ای دال على واحد فی
الخارج غير معين لا عام بمعنى الشمول المعنوی ای الرقبه المقيدة بقيد الكلی لانه لا يتصور
عتق رقبه كليه لعدم وجود الرقبه الكليه فی الاعيان وانما قيد قوله لا عام بقوله بمعنى الشمول
المعنوی لما عرفت ان بعضهم يسمی المطلق بالعام وهو الحقيقه من حيث هی والعام بهذا المعنى
هو موجود فی الخارج واما العام بمعنى الشمول المعنوی غير موجود فی الخارج قوله قلنا وجود
الاخص يستلزم وجود الاعم اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انكم قلتم انه وجود
الاخص يستلزم وجود الاعم والاعم هو العام فيكون العام موجودا فی الخارج تقرير الجواب
ان قولنا وجود الاخص يستلزم وجود الاعم معناه ان وجود الاخص يستلزم وجود الاعم
من حيث هو لا من حيث انه كلی وليس معنى قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن العوارض
فان المجرد هو بشرط لا شیء ومن حيث هو معناه لا بشرط شیء ولا يلزم من الوجود لا بشرط
شیء ولا يلزم من الوجود لا بشرط شیء الوجود بشرط لا شیء فان الاول اعم من الثانی ووجود
الاعم لا يستلزم وجود الاخص واعلم ان المصنف فسر المطلق بالدال على واحد فی الخارج
غير معين وهو الدال على الماهيه من حيث هی والدال على واحد فی الخارج غير معين هو النكره ولا

ط

والمطلق صح

شك ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر لكن لما لم يكن فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح اهل الاصول
اذ تمثيل جمعهم المطلق بالنكرة في كتبهم فسر المطلق بما هو تفسير النكرة ووجهه ان المطلق
هو الدال على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا توجد الا في ضمن الاحاد فالتكليف
المتعلق بالماهية من حيث هي يستدعي وجودها في الخارج لا يتصور الا في ضمن الاحاد فالتكليف
بها يستدعي وجود واحد في الخارج غير عين فيكون التكليف متعلقا بوجود واحد في الخارج غير عين
فلا فرق بين ان يجعل متعلق التكليف الماهية من حيث هي او واحد من احادها في الخارج غير عين
فلهذا لم يفرقوا بين المطلق والنكرة **قوله** تخلص نحن قائلون بالعموم المعنوي عقلا
وما نعون من التكليف شرعا فتسميه الكلي في الاصول بالمطلق هو الحق فان التكليف بالمطلق ممكن
فانه موجود وان توقف وجوده على المشخصات وليس التكليف به من حيث انه كلي ممكنا لعدم
وجوده في الخارج مطلقا ٥ المصنف واصحابه من علماء الاصول قائلون بان الماهية لها شمول
وعموم معنوي لكن باعتبار العقل لما عرفت ان الكلية عارضة الماهية في العقل لا في الخارج ومانعون
من التكليف بالماهية المقيدة بقيد العموم المعنوي وشمولها فان الماهية بقيد العموم غير
موجود في الخارج فلا يكون التكليف بها شرعا لما عرفت ان التكليف لا يكون بالاعتبارات الذهنية
بل بالامور الخارجية فتسميه الكلي اي الماهية من حيث هي بالمطلق هو الحق فان التكليف بالمطلق
الذي هو الماهية من حيث هي موجود في الخارج وان لم يكن منفردا بالوجود مستقلا به بل يتوقف
وجوده على المشخصات وليس التكليف بالمطلق من حيث انه كلي ممكنا لما عرفت ان الماهية المقيدة
بقيد الكلي غير موجود مطلقا في الخارج اي لا بالاستقلال ولا في ضمن المشخصات بخلاف
المطلق فانه وان لم يكن موجودا بالاستقلال يكون موجودا في ضمن المشخصات واعلم ان
الاصوليين اختلفوا في ان الامر بفعل هل يكون المطلوب منه ماهية الفعل من حيث هي او واحد من جزئياته
فذهب بعضهم الى ان المطلوب من الامر بالفعل المطلق واحد من جزئياته باعتبار انه ممكن مطابق
للماهية لا الماهية فلا يكون المراد بالمطلق الماهية من حيث هي وذهب بعضهم الى ان المطلوب
من الامر بالفعل المطلق الماهية من حيث هي فيكون المراد بالمطلق الماهية من حيث هي فيكون
المطلق اسما للماهية من حيث هي فتسمية الماهية من حيث هي بالمطلق هو الحق والماهية
من حيث هي هي الكلي فتسميه الكلي اي الماهية من حيث هي في الاصول بالمطلق هو الحق
وهو المختار عند المصنف حجة الاول ان الماهية من حيث هي يستحيل وجودها في الخارج

لان الماهيه

19

لان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد اي الاشتراك بين كثيرين فيكون كليا والموجود
في الخارج يلزمه التشخص فيكون جزئيا فلو كانت الماهية موجودة في الخارج يلزم ان يكون كليا
جزئيا في الخارج وهو محال وكل ما يستحيل وجوده في الخارج لا يكون مطلوبا وهو غير مستقيم
فانا لا نسلم ان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد وذلك لانه لو استلزم الماهية من حيث هي
التعدد لامتنع عروض التشخص لها وليس كذلك بل الماهية من حيث هي لا يقتضي التعدد والوحدة
وحجة الثاني ان المطلوب من الامر بفعل مطلق هو الماهية من حيث هي لان المطلوب من الامر بالفعل
المطلق فعل مطلق ولا شيء من الجزئي بفعل مطلق لان الجزئي مقيد بالمشخصات فلا شيء من
المطلوب بفعل مطلق بجزئي وينعكس الى قولنا لا شيء من الجزئي بمطلوب من الامر بفعل مطلق فيلزم
ان يكون الماهية من حيث هي المشتركة بين الجزئيات هي المطلوب من الامر بالفعل المطلق فيكون
المراد من المطلق الماهية من حيث هي التي هي الكلي فتسميه الكلي بالمطلق هو الحق ولا يحتاج ان
يحمل المطلق على واحد من الجزئيات في الخارج والاعتراض على هذا بانه يستحيل وجود الماهية
المشتركة في الخارج لانه يلزم ان يكون الموجود في الخارج كليا جزئيا معا في الخارج ساقط
لانهم ما قالوا ان الماهية بقيد الاشتراك هي المطلوبة بل قالوا الماهية من حيث هي معروضة
للاشتراك هي المطلوبة ولا يستحيل ان يكون الماهية المعروضة للاشتراك موجودة
في الخارج والحق ان الماهية من حيث هي مطلوبة بالقصد الاول والجزئي مقصود بالقصد الثاني
فعلى هذا صح تسميه الكلي اي الماهية من حيث هي بالمطلق وصح تسميه الجزئي بالمطلق ايضا ٥
قوله قاعدة والكلي وان كان اعم من الجزئي فان عدم الكلي اخص من عدمه فانه كلما
صدق السواد صدق اللون من غير عكس وكذلك كلما صدق اللالون صدق اللاسواد من
غير عكس ٥ الكلي كاللون بالنسبة الى السواد والانسان بالنسبة الى زيد وهذا الانسان اعم
مطلقا من الجزئي كالسواد بالنسبة الى اللون وكزيد وهذا الانسان بالنسبة الى الانسان فانه
كلما صدق السواد عليه صدق اللون عليه وليس كلما صدق اللون عليه صدق السواد عليه فان
البياض صدق عليه اللون ولا يصدق السواد عليه وكذا صدق زيد وهذا الانسان مستلزم
لصدق الانسان من غير عكس وعدم الكلي اخص مطلقا من عدم الجزئي فعدم اللون اخص مطلقا
من عدم السواد فانه كلما صدق اللالون صدق اللاسواد من غير عكس وكذا عدم الانسان
اخص مطلقا من عدم زيد وعدم هذا الانسان فانه كلما صدق اللاانسان صدق عدم زيد وعدم

اختلفوا في

وجود في الخارج

لا وجود في الخارج الا في ضمن الجزئيات
فالماهية من حيث هي

هذا الانسان من غير عكس وذلك لان كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما
عموم وخصوص مطلق على العكس **قوله** فاعلم كل معقولين غير متباينين فاحدهما
مع الاخر اخص مطلقا او اعم مطلقا او اعم من وجه واخص من وجه كالانسان والابيض فمن الانسان
ما ليس بابيض ومن الابيض ما ليس بانسان او متساويان كالناطق والانسان فالاولان لا ينعكسان
راسا براس بل كل من الموصوف باحدهما يوصف بالاخر وليس كلما يوصف بالاخر يوصف به بل بعضه
والاخيران ينعكسان والاوسطان لا ينعكسان على الحصر بل على البعض واذا تحقق عام وخاص
مطلقان فالاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم ضرورة والا لوجد ما هو اخص بدون الاعم
ومعه وايضا استلزم ان يكون الاخص مطلقا اعم من اعمه **ه** كل معقولين اي كليين غير متباينين
فاحدهما بالقياس الى الاخر اما اخص منه مطلقا كالانسان بالقياس الى الحيوان فانه اخص من الحيوان
والاعم من الانسان مطلقا او اعم منه من وجه واخص منه من وجه كالانسان والابيض فان الانسان اعم
من الابيض من وجه فان من الانسان ما ليس بابيض كالحبشي واخص من الابيض من وجه فان من الابيض
ما ليس بانسان كالثلج او مساوله كالناطق بالنسبة الى الانسان فالاولان اي الاخص مطلقا والاعم
مطلقا لا ينعكسان راسا براس اي لا يكون الاخص مطلقا من شيء اعم منه مطلقا وكذلك لا يكون اعم
مطلقا من شيء اخص منه مطلقا فان الانسان الذي هو اخص مطلقا من الحيوان لا يكون اعم منه مطلقا
وكذلك الحيوان الذي هو اعم مطلقا من الانسان لا يكون اخص منه مطلقا بل كل ما هو موصوف باحدهما
اي الاخص مطلقا يوصف بالاخر اي الاعم مطلقا وليس كل ما يوصف بالاخر اي الاعم مطلقا يوصف
به اي بالاخص مطلقا بل بعض ما يوصف بالاعم مطلقا يوصف بالاخص وذلك كالانسان والحيوان
فان كل ما يوصف بالانسان يوصف بالحيوان فيصدق كل انسان حيوان وليس كل ما يوصف بالحيوان
يوصف بالانسان فليس كل حيوان انسان فيصدق بل بعض ما يوصف بالحيوان يوصف بالانسان
فيصدق بعض الحيوان انسان ويلزم من هذا ان يكون نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم
مطلقا ونقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا فان نقيض الانسان اعم من نقيض
الحيوان مطلقا ونقيض الحيوان اخص من نقيض الانسان مطلقا والاخيران اي المتساويان
ينعكسان فانه اذا كان الشيء مساويا للاخر يكون ذلك الاخر مساويا له وكل ما يوصف باحدهما يوصف
بالاخر وبالعكس كالانسان والناطق فان الانسان مساو للناطق والناطق ايضا مساو
للانسان وكل ما يوصف بالانسان يوصف بالناطق وبالعكس ويمكن ان يحمل قوله ينعكسان

ان عدم احد المتساويين مساو للاخر كاللاانسان واللاناطق فانهما ايضا متساويان
والاوسطان اي الاعم من وجه والاخص من وجه لا ينعكسان على الحصر اي ليس كل ما يوصف
باحدهما يوصف بالاخر ولا كل ما يوصف بالاخر يوصف به بل ينعكسان على البعض اي بعض ما يوصف
باحدهما يوصف بالاخر وبعض ما يوصف بالاخر يوصف به كالانسان والابيض
فانه ليس كل ما يوصف بالانسان يوصف بالابيض فان الحبشي انسان وليس بابيض وليس كل ما يوصف
بالابيض يوصف بالانسان فان الثلج ابيض وليس بانسان ويمكن ان يحمل قوله لا ينعكسان على
الحصر بل على البعض على ان عدم الاعم من الشيء من وجه والاخص منه من وجه لا يكون اعم من عدم
الاخر من وجه واخص منه من وجه في جميع الصور بل في بعض الصور اي لا يلزم ان يكون كل امرين بينهما
عموم وخصوص من وجه يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه بل في بعض الصور يكون
بين امرين عموم وخصوص من وجه ويكون بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه كالانسان
والابيض فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون بين نقيضيهما عموم وخصوص
من وجه فان اللاانسان واللاابيض يصدقان معا على البقر الاسود ويصدق اللاانسان بدون
اللاابيض في الثلج ويصدق اللاابيض بدون اللاانسان في الحبشي وفي بعض الصور يكون بين
امرين عموم وخصوص من وجه ولا يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص اصلا لا مطلقا ولا
من وجه بل يكون بينهما مباينة كلية كالحيوان واللاانسان فانه بينهما عموم وخصوص من وجه
فان الحيوان يصدق مع اللاانسان في الفرس ويصدق الحيوان بدون اللاانسان في الانسان
واللاانسان بدون الحيوان في الشجر ويكون بين نقيضيهما وهما اللاحيوان والانسان مباينة
كلية فان نقيض العام مع عين الخاص متباينان واذا تحقق عام مطلق كالجسم النامي وخاص
مطلق كالحيوان فالاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم اي اذا اشترك شيئان في الاخص
كاشتراك الانسان والفرس في الحيوان الذي هو اخص من الجسم النامي يوجب اشتراكهما في الاخص
الذي هو الحيوان اشتراكهما في الاعم الذي هو الجسم النامي ضرورة لانه لو اشتركا في الاخص
ولم يشتركا في العام لتحقق الاخص بدون الاعم ومع الاعم وذلك لانه لما اشتركا في الاخص
تحقق الاخص فيهما ولما لم يشتركا في الاعم لم يتحقق الاعم فيتحقق الاخص بدون الاعم ولما
كان الاخص مستلزما للاعم يلزم تحقق الاعم فيلزم تحقق الاخص بدون الاعم ومع الاعم
وايضا يلزم ان يكون الاخص مطلقا من اعمه وذلك لانه لما اشتركا في الاخص ولم يشتركا

امام

ظ

يس

وهما اللاانسان واللاابيض فانهما

في الاعم لزم تحقق الاخص بدون الاعم والاخص متحقق مع الاعم وما تحقق مع شي وتحقق
بدونه يكون اعم منه فيلزم ان يكون الاخص اعم من الاعم **قوله** قاعدة والمعنى
العام اذا وجب له امرا وامتنع عليه لذاته اطرد فيما وقع تحته وما امكن له لذاته فقد لا يمكن لما تحته
فان خواص ما تحته قد تجب باعتبارها وتمتنع عليها باعتبار الاعم ه المعنى العام اذا وجب
له لذاته امرا وامتنع عليه امر لذاته اطرد فيما وقع تحته من الافراد اي ما وجب له لذاته وجب لما تحته
من الافراد وما امتنع عليه لذاته امتنع على ما تحته من الافراد وذلك لان ما وجب للعام لذاته يكون
لازما له والعام لازم لما تحته فيكون الواجب له واجبا لما تحته لان لازم اللازم لازم وما امتنع
على العام لذاته مناف له والعام لازم لما تحته من الافراد ومنافي اللازم مناف للملزوم فيكون
ما امتنع على العام لذاته ممتنعا على ما تحته من الافراد وما امكن العام بالامكان الخاص لذاته
فقد لا يمكن لما تحته من الافراد بالامكان الخاص بل قد يجب لما تحت العام من الافراد ما يمكن العام
بالامكان الخاص وقد يمتنع على ما تحت العام من الافراد ما يمكن العام بالامكان الخاص وذلك لان
خواص ما تحت العام قد تجب لما تحت العام باعتبار ذات الخاص ما تحت العام اذا كانت الخاصة
لازمة وهي ممكنة للعام بالامكان الخاص لذاته وكذلك الخاصة اللازمة لنوع من الانواع التي
هي تحت العام يكون ممكنة للعام لذاته بالامكان الخاص **قوله** قاعدة واللازم
الحقيقي ما لا يفارق الشي في الخارج والذهن جميعا كالزوجية للاربعة بعد فهمها والامر
الواحد اذا اجتمع مع شيئين متقابلين لم يكن لحوق احدهما اياه لذاته بل لامر خارجي والحقيقة
الانسانية اذا تشخصت بالوقوع في الاعيان وعمت بشرط التجرد فهي لذاتها لا تقتضي
عموما ولا خصوصا وكل ما لحقه امر بسبب اذا تجرد عن ذلك السبب لا يلزمه لذاته والا لما افتقر الى
الخارجي فصار ان العموم والخصوص عرضيان للالفاظ من حيث انها ذوات معان عرضيان
للمعاني لا من حيث انها ذوات الفاظ وليسا بعرضيين لازمين بل عارضين ه اللازم
للشي ما يمتنع انفكاكه عنه وهو اما لازم للوجود الخارجي واما لازم للوجود الذهني دون
الخارجي واما لازم للماهية بوسط او بغير وسط قال المصنف اللازم الحقيقي ما
لا يفارق الشي في الخارج والذهن جميعا والصحيح ان يقال ما يمتنع مفارقته فان ما
لا يفارق الشي لا يلزم ان يكون لازما ولعله سماه اللازم الحقيقي منسوبا الى الحقيقة
اي الماهية فان ما يمتنع مفارقته في الخارج والذهن جميعا يكون لازما للحقيقة فنسبه

اليها

اليها وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة للاربعة في الخارج وفي الذهن بعد فهم الاربعة
وبهذا القيد تميز عن الذاتي والامر الواحد اذا اجتمع مع شيئين متقابلين لا في زمان واحد
فان اجتماع الشي مع شيئين متقابلين في زمان واحد محال بل اجتمع مع احد المتقابلين في زمان
ومع المتقابل الاخر في زمان اخر كالجسم اذا اجتمع مع السواد والبياض في زمانين لم يكن لحوق
احدهما للشي لذاته بل لامر خارجي عن ذلك الشي وذلك لانه لو كان لحوق احدهما اياه
لذاته لكان اللاحق لازما لذاته فامتنع اجتماعه مع الاخر ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين
فلا يكون لحوق احدهما اياه لذاته بل لامر خارج عنه والحقيقة الانسانية اذا تشخصت بالوقوع
في الاعيان وعمت بشرط التجرد عن اللواحق المشخصة فهي لذاتها لا تقتضي عموما ولا خصوصا
وذلك لانها لو كانت لذاتها تقتضي العموم امتنع تشخصها بالوقوع في الاعيان والا لزم ان يكون في
الاعيان متشخصة وعامة وهذا محال ولو كانت لذاتها تقتضي الخصوص امتنع عمومها والا لزم
جواز اجتماع التشخص والعموم فيها وهو محال وكل شي لحقه امر بسبب اذا تجرد عن ذلك السبب
لا يلحقه ذلك الامر فذلك الامر لا يلزم ذلك الشي لذاته لانه لو كان لازما لذلك الشي لذاته لما افتقر
الى ذلك السبب الخارجي واذا تقرر هذا فقد صح ان العموم والخصوص عرضيان للالفاظ من حيث
انها ذوات معان وذلك لان لحوق العموم والخصوص للالفاظ باعتبار عروضهما للمعاني والمعاني
خارجة عن الالفاظ وما لحق الشي بسبب امر خارج لا يكون لازما فالعموم والخصوص لا يكونان لازمين
للالفاظ بل عارضين لها من حيث انها ذوات معان وكذلك العموم والخصوص عرضيان للمعاني لان
المعاني قد تجتمع مع العموم تارة ومع الخصوص اخرى فلم يكن لحوق احدهما اياها لذاتها بل لامر خارجي
ولا يكون احدهما لازما لها فتعين ان يكونا عرضيين غير لازمين بل عارضين لكن عروضهما للمعاني لا
من حيث انها ذوات الفاظ لانهما يعرضان للمعاني من غير اعتبار الالفاظ **قوله**
قاعدة ودلالة العام على الخاص من حيث خصوصه والخاص دلالة على العام اللازم اما تضمنا
ان كان جزءه او التزاما ان كان خارجا عنه فالقائل رايت فعلا وحركة ولم ار صلاة صادق
والقائل رايت صلاة ولم ار حركة ولا فعلا كاذب لدلالة الصلاة ضمنا على الحركة والفعل والخاص
لما لم يكن جزء العام ولا لازمه ولا كان تحققه دونه انتفت الدلالات كلها ومن هذه القاعدة
يعلم ان من اعترف ان الانسان عام اخطا في تعريف هذا العموم بانه اللفظ الواحد الدال على شيئين
فصاعدا فان الانسانية لا دلالة فيها على الكثرة بل على معنى واحد يلزمه صحة انطباقه على

الكثرة لا دلالة عليها ٥ العام يطلق على معنيين احدهما الكلي اي الماهية من حيث هي والاخر الماهية المتقيدة بكثرة غير محصورة وكذلك الخاص يطلق على معنيين احدهما الجزئي المندرج تحت العام بالمعنى الاول والاخر الماهية المتقيدة ببعض الكثرة ولا دلالة للعام بالمعنى الاول على الخاص بالمعنى الاول من حيث خصوصه وللخاص بالمعنى الاول دلالة على العام اللازم احترازا من العام الغير اللازم كعرض مفارق بالنسبة الى جزئياته كالماشي بالفعل بالنسبة الى الانسان وكالضاحك بالفعل بالنسبة الى افراد الانسان ودلالة الخاص على العام اللازم اما بالتضمن ان كان العام جزءا للخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان فان الحيوان عام بالنسبة الى الانسان اي الانسان لازم له جزء له والانسان دال عليه بالتضمن واما بالالتزام ان كان العام اللازم خارجا عن الخاص كالحيوان بالنسبة الى الناطق فان الحيوان عام لازم بالنسبة الى الناطق خارج عن مفهوم الناطق والناطق دال على الحيوان بالالتزام فالقايل رايت فعلا وحركة ولم ار صلوة صادق لان الحركة والفعل عام لازم بالنسبة الى الصلاة ولا دلالة للعام والقايل رايت صلاة ولم ار حركة ولا فعلا كاذب لان الصلاة خاص بالنسبة الى الحركة والفعل وللخاص دلالة على العام اما بالتضمن واما بالالتزام وانما قلنا لا دلالة للعام على الخاص لان الخاص لا يكون جزءا العام ولا لازمه ولا كله اي كل العام وذلك لان الخاص لو كان جزءا للعام او لازما له او كله لما تحقق العام بدونه ضرورة امتناع تحقق الشي بدون جزئه او لازمه او كله واللازم باطل ضرورة تحقق العام بدون الخاص فالملزوم مثله كذلك واذا لم يكن الخاص جزء العام ولا لازمه ولا كله انتفت الدلالات كلها اي المطابقة والتضمن والالتزام اما انتفاء دلالة المطابقة فلان الخاص لم يكن كله واما انتفاء دلالة التضمن فلان الخاص لم يكن جزء العام واما انتفاء دلالة الالتزام فلان الخاص لم يكن لازما للعام ومن هذه القاعدة وهي انه لا دلالة للعام على الخاص يعلم ان من عرف ان الانسان من حيث هو عام بالمعنى الاول اخطا في تعريف العام بهذا المعنى اي الماهية من حيث هي بانه اللفظ الواحد الدال على شيئين فان الانسانية من حيث هي لا دلالة فيها على الكثرة وذلك لان الانسان من حيث هو عام بالنسبة الى الكثرة اي الجزئيات ولا دلالة للعام على الخاص اصلا بل الانسانية دالة على معنى واحد صح انطباقه على الكثرة لا دلالة الكثرة فانه لا يلزم من صحة انطباقه على الكثرة دلالته عليها **قوله** قاعدة معرفة الفرق بين هذا العموم وبين الاستغراق وهذه الاحكام للعام بمعنى عدم منع الشركة

وهو الذي

وهو الذي يضاف الى المفرد من دون ضميمة تعريف وغيره فاما العام الاستغراقي فهو المنسوب الى الخبر فقولنا كل شي ليس معناه كل الشي فان الاول كلي عددي والثاني كلي مجموعي وانت تقول كل حبة من البر غير متقوم ولا تقول كل الحبات منه غير متقوم ويعرف العددي بالتنوين والمجموعي باللام والاول هو الاستغراقي فانه يشير الى تحقق الحكم في كل واحد فكل سواد لون معناه كل واحد واحد مما يوصف بانه سواد كيف كان فانه موصوف بانه لون والعام المعنوي يلزم من كذبه كذب الخاص ولا عكس ومن صدق الخاص صدقه ولا عكس والاستغراقي يلزم من كذب الحكم على الخاص كذبه ولا عكس وهذا العام هو الذي يتاتى الاحتجاج به لنفرضه للاحاد بخلاف الاول فانك لحكم عليه بما لا يتعدى الى الاشخاص بقول السواد يمكن تخصيصه بالانسان ولا تقول كل سواد فانه اذا تشخص بعض فقوم من في الانسان لم يكن هو هو فلم يكن للاحاد ما امكن للماهية المطلقة وهذه قواعد مهمة ونفعها عظيم ٥ اراد ان يذكر في هذه القاعدة الفرق بين هذا العموم اي الذي بحسب الكلي اي الماهية من حيث هي وهو الذي سمي بالمعنوي وبين العموم الاستغراقي اي العموم الذي يكون للماهية باعتبار تقييده بكثرة غير محصورة وهذه الاحكام التي ذكرها في القواعد المتقدمة انما هي للعام المعنوي اي الكلي باعتبار عدم منع الشركة وهذا العموم يضاف الى المفرد باعتبار نفسه من دون ضميمة تعريف او غيره نحو وقوعه في سياق النفي فاما العام الاستغراقي فهو المنسوب الى الجملة لا الى المفرد كما سيظهر فقولنا كل شي ليس معناه كل الشي فان الاول كل عددي يعتبر بالقياس الى جزئيات الشي والثاني كل مجموعي يعتبر بالقياس الى اجزاء الشي والفرق ظاهر بين كل عددي وبين كل مجموعي فانك تقول كل حبة من البر لا قيمة له ولا تقول كل الحبات من البر لا قيمة له وهذا فرق معنوي واما الفرق بحسب اللفظ فالعددي يعرف بالتنوين والمضاف اليه والمجموعي يعرف باللام في المضاف اليه والاول اي كل عددي هو العام الاستغراقي فانه يشير الى تحقق الحكم في كل واحد واحد من الافراد فقولنا كل سواد لون معناه كل واحد واحد مما يوصف بانه سواد كيف كان سواء كان السواد تمام ماهيته او داخلا في ماهيته او خارجا عن ماهيته لازما لها او عارضا فهو موصوف بانه لون والفرق بين العام المعنوي وبين العام الاستغراقي ان العام المعنوي يلزم من كذبه كذب الخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه عام معنوي ويلزم من كذب الحيوان كذب الانسان ولا عكس اي لا يلزم من كذب الخاص كذب العام المعنوي فانه لا يلزم من كذب الانسان كذب الحيوان ولا يلزم من صدق الخاص صدق العام المعنوي فانه يلزم من صدق الانسان

صدق الحيوان ولا عكس اي لا يلزم من صدق العام المعنوي صدق الخاص فانه لا يلزم من
صدق الحيوان صدق الانسان والعام الاستغراقي يلزم من كذب الحكم على الخاص كذب
الحكم عليه فانه يلزم من كذب الحكم باشتراط النية على بعض الوضو كذب الحكم باشتراط
النية على كل وضو ولا عكس اي لا يلزم من كذب الحكم على العام الاستغراقي كذب الحكم على الخاص
فانه لا يلزم من كذب الحكم باشتراط النية على كل وضو كذب الحكم باشتراط النية على بعض الوضو ويلزم من صدق
الحكم على العام الاستغراقي صدق الحكم على الخاص فانه يلزم من صدق الحكم باشتراط النية على كل وضو
صدق الحكم باشتراط النية على بعض الوضو ولا عكس اي لا يلزم من صدق الحكم على الخاص صدق الحكم على العام
الاستغراقي فانه لا يلزم من صدق الحكم باشتراط النية على بعض الوضو صدقه على كل وضو وهذا العام
اي العام الاستغراقي هو الذي يتاتى الاحتجاج به لتعرضه للاحاد فيتاتى الاحتجاج به في ثبوت الحكم
للاحاد فانه اذا اثبت الحكم بالنسبة الى العام الاستغراقي يسري الى احاده بخلاف الاول اي العام المعنوي
فانك تحكم على العام المعنوي بحكم لا يسري الى الاشخاص بقول السواد يمكن تخصيصه بالانسان
اي السواد من حيث هو ولا يقول كل سواد يمكن تخصيصه بالانسان فان معنى الاول ان السواد من
حيث هو يمكن تخصيصه بالانسان ولا امتناع فيه ومعنى الثاني ان كل واحد واحد من اشخاص السواد
يمكن تخصيصه بالانسان وهو ممتنع فان السواد اذا تشخص بغير الانسان امتنع تخصيصه
بالانسان فلم يمكن لاحاد السواد ما امكن لماهيته المطلقة وبهذا ايضا يفرق بين العام المعنوي
والعام الاستغراقي فان هذا الامكان ثابت للعام المعنوي ولا يكون ثابتا للعام الاستغراقي
وهذه القواعد التي ذكرها المصنف مهمة ونفعها عظيم فان اثبات كثير من المطالب الاصولية
متوقف عليها **قوله** مسئلة المشترك جايز عقلا واقع في اللغة والقران اما الاول
فلامتناع عدم لفظ واحد لمفهومين مختلفين على البدل من واضع واحد او واضعين يشتهر
وضعاها على ان الوضع تابع للغرض وقد يقصد المعرف الاجمالي كالتفصيلي واما الثاني فقيل
المسميات غير متناهية والاسماء متناهية لتركبها من الحروف المتناهية فلولا وقوعه لخلت
اكثر المسميات عما يدل عليها وليس بسديد لعدم لزوم تناهي الالفاظ وان تركبت من الحروف
المتناهية وان سلم فمتعلقات المتضادة والمختلفة وضع لها المشترك غير متناهية ولئن سلم فلا
ان الوضع يشترط له القصد ويستحيل في غير المتناهي وان سلم لم يلزم الوضع كانواع
الروايح وكثير من الصفات ۝ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لمعنيين او اكثر وضعا

وضع مو

التح

اول

اول قولنا اللفظ كالجنس للمشترك وغيره والواحد الموضوع يخرج به المهمل والالفاظ المتباينة
والمترادفة ولمعنيين او اكثر يخرج المتواطية والمشككة لانها لم توضع الا لواحد وان كان ذلك المعنى مشتركا بين كثيرين
ووضعا اول يخرج عنه الالفاظ المجازية فانها وان كانت موضوعة لمعنيين او اكثر لكن لا
وضعا اول اعلم ان المشترك اما ان يكون واجبا وقوعه او ممتنعا وقوعه او ممكنا وقوعه والممكن
اما واقع او غير واقع فهذه اربع احتمالات وقال لكل احتمال منها قايل ولكن لا فرق بين الواجب
والممكن الواقع ولا بين الممتنع والممكن غير الواقع فان الوجوب والامتناع بالذات لا معنى له هاهنا فيكون
الوجوب والامتناع بالغير ولا فرق بين الواجب لغيره والممكن الواقع ولا بين الممتنع بالغير والممكن
غير الواقع فمرجع الاحتمالات الاربع الى الاثنين الممكن الواقع والممكن غير الواقع فلذلك لم يتعرض صاحب
الاحكام الا لهما وتبعه المصنف اختلف العلما في اللفظ المشترك هل وقع في اللغة او لا وعلى
تقدير وقوعه في اللغة هل وقع في القران او لا فاثبت قوم وقوعه في اللغة ونفاه اخرون والمثبتون للوقوع
في اللغة منهم من منعه في القران ومنهم من اثبته فيه واختار المصنف جوازه عقلا ووقوعه في اللغة والقران
اما الاول وهو الجواز العقلي فلانه لا يمتنع عقلا وضع لفظ واحد لمفهومين مختلفين على سبيل البدل من
واضع واحد او من واضعين بان وضع احدهما الاسم لمعنى ووضع الاخر هذا اللفظ بازاء معنى اخر من
غير شعور كل واحد بوضع الاخر ثم اشتهر وضعاها وخفي سببه فانه لو قدر لما لزم من فرض وقوعه
محال عقلا على ان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع والواضع كما انه قد يقصد تعريف الشي لغيره المعرف
التفصيلي فقد يقصد التعريف الاجمالي اما لانه علمه مجملا ولم يعلمه مفصلا او لحذر من التفصيل دون
الاجمال فلا يبعد وضع شي يدل على اللفظ من غير تفصيل لهذه الفايدة واما الثاني وهو وقوع المشترك
في اللغة فقد قال قوم انه لو لم يكن الالفاظ المشتركة لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها
واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية لان من جملتها الاعداد
والروايح وهي غير متناهية والالفاظ متناهية لكونها مركبة من الحروف المتناهية فاذا وزعت
الالفاظ على المعاني بحيث وضع كل من الالفاظ بازاء واحد من المعاني فقط لزم خلو اكثر المسميات
عن الالفاظ واما بطلان التالي فلان الحاجة داعية الى التعبير عنها بالالفاظ فلا بد من وضعها
وهذا ليس بسديد فان الملازمة ممنوعة قولهم في بيانها ان المسميات غير متناهية قلنا ان اردتم ان يكون
المسميات غير متناهية ان المسميات المتضادة وهي الامور المتقابلة التي يمتنع اجتماعها في محل واحد في
زمان واحد كالسواد والبياض والعمى والبصر والمختلفة وهي الامور التي حقيقتها مختلفة

مطلب اختلاف العلماء في اللفظ المشترك

ولا يمنع اجتماعها في محل واحد كالحركة والبياض والضحك والكتابة غير متناهية فلا نسلم انها غير
متناهية وان اردتم تكون المسميات غير متناهية ان غير المتضادة والمختلفة من المتماثل وهي
الامور المتفقة في الحقيقة كافراد النوع الحقيقي غير متناهية فمسلم انها غير متناهية ولكن لا تفيد
عدم تناهيها في بيان الملازمة اذ يكفي وضع اللفظ الواحد بازاء الحقيقة المشتركة بالتواطي
فلا يلزم خلوها عن الاسماء ضرورة تناول اللفظ الواحد الموضوع للحقيقة المشتركة من الامور
المتماثلة اياها ولئن سلم ان المتضادة والمختلفة غير متناهية وان المتماثلة لا يكفي وضع اللفظ
بازاء الحقيقة المشتركة بينها ولكن وضع الالفاظ للمسميات انما مشروط بكون كل واحد من المسميات
مقصودا بالوضع لانه لو كان مقصودا بالوضع لكان متعقلا اذ غير المتعقل لا يقصد وتعقل ما لا
نهاية له محال لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى ولئن سلم ان المسميات غير متناهية لكن لا
نسلم ان الالفاظ متناهية قولهم انها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه قلنا
لا نسلم ان المركب من المتناهي متناه ولئن سلمنا الملازمة ولكن لا نسلم بطلان اللازم فانه من الجائز
خلو اكثر المسميات عن الالفاظ فان كثيرا من المعاني لم يضع العرب بازائها الفاظا تدل عليها لا
بطريق الاشتراك ولا بطريق التفصيل كانواع الروائح وكثير من الصفات **قوله**
وقيل اطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض دليل الوقوع فيقال كونه مشتركا غير منقول ولعل
الاطلاق لمعنى مشترك او انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وان خفي وهذان احق لما التجوز
والاشتراك في الاول وترجيح المجاز على الاشتراك في الثاني ٥ قال ابو الحسن البصري ان
اهل اللغة اطلقوا القرء على الطهر والحيض وهما ضدان واطلاقهم القرء عليهما دليل وقوع المشترك
في اللغة ولقائل ان يقول كونه مشتركا غير منقول عن اهل اللغة بل غاية ما نقل اتحاد الاسم
وتعدد المسمى وهذا لا يقتضي وقوع المشترك ولعله اطلق القرء على الطهر والحيض باعتبار
معنى واحد مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف حقيقتها او ان القرء حقيقة في احدهما مجاز في
الاخر وان خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز وهذان اي الاطلاق لمعنى مشترك او انه حقيقة
في احدهما مجاز في الاخر احق واولى من كونه مشتركا لفظا اما ان الاول منهما فلما فيه من نفي التجوز
والاشتراك فانه اذا كان وضعه لمعنى مشترك يلزم نفي المجاز ونفي الاشتراك وما يفضي الى
نفي المجاز ونفي الاشتراك اولى مما هو مفض الى الاشتراك واما الثاني منهما احق واولى من
كونه مشتركا لفظا فلانه وان كان يلزم المجاز فهو اولى لترجيح المجاز على الاشتراك المستغرق

ان اللفظ

وايضا نمنع ان اسماء العدد متناهية بل غير متناهية

بينهما

التولم

ان صح

24

ان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز راجح وفيه نظر فانا اذا سمعنا القرء يستعمل في احدهما على
التعيين ونفي الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطيا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر لما كان
كذلك لم يجب ان يكون مشتركا بينهما وما قيل من انه يجوز ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
وخفي ذلك احتمال بعيد لان الخفي على وجه لا يعلم احد من اهل اللغة مع مبالغتهم في الاستقصاء
مستبعد والدلايل اللغوية لا يجب ان ينتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة بل يكفي فيها
الاقرب **قوله** والاقرب ان يقال الموجود صادق على القديم والحادث حقيقة فان
كان مدلوله الذات فهي مخالفة لكل ما سواها من الحوادث والا لوجب الاشتراك في الوجوب بالذات
او صفة زايدة فان اتحد المفهوم منها ومن اسم الموجود في الحادث استلزم ان يكون مسمى
الوجود في الحادث واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا وان اختلف المفهومان وقع المشترك
٥ والاقرب ان يقال في بيان وقوع المشترك في اللغة انه يقول الكل على اطلاق اسم الموجود على
القديم اي الباري تعالى وعلى الحادث بطريق الحقيقة ولو كان الموجود مجازا في احدهما لصح نفيه
لان من علامات المجاز صحة النفي والنفي ممتنع واذا كان الموجود حقيقة في القديم وفي الحادث
فان كان مدلول الموجود ذات القديم تعالى فهي مخالفة بذاتها لكل ما سواها من الحوادث والا
وان لم تكن مخالفة بذاتها لكل ما سواها من الحوادث لوجب الاشتراك بينها وبين ما شاركها
في معناها اي الوجوب بالذات ضرورة التشارك في مفهوم الذات وهو محال وان كان مدلول
الموجود صفة زايدة على ذات القديم تعالى فاما ان يكون المفهوم من الصفة الزايدة التي هي مدلول
الموجود هو المفهوم من اسم الموجود في الحادث واما خلافه فان اتحد المفهوم من الصفة الزايدة
التي هي الموجود ومن اسم الموجود في الحادث استلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث واجبا
لذاته ضرورة ان وجود القديم تعالى واجب لذاته او ان يكون وجود القديم تعالى ممكنا ضرورة
امكان وجود ما سوى الله تعالى وهو محال وان اختلف المفهومان اي المفهوم من الموجود الذي هو
صفة زايدة في القديم ومن اسم الموجود في الحادث وقع المشترك وهو المطلوب وللقائل
ان يقول لا نسلم انه ان اتحد المفهوم منها ومن اسم الموجود في الحادث يلزم ان يكون مسمى الموجود
في الحادث واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا فانه يجوز ان يكون المفهوم فيهما متحدا لكن
مقولا بالتشكيك عليهما فلا يلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث واجبا لذاته او وجود القديم
ممكنا فان المقول بالتشكيك لا يقتضي تساوي افراده في الحقيقة لجواز ان يكون حقيقة فرد

ات

اختلف

اقتضت الوجوب بالذات وحقيقة فرد اخرا قتضت الامكان وعلى تقدير ان تكون مقولا بالتواطى لا يلزم ان تكون مسمى الموجود فى الحادث واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا فانه يجوز ان تكون صفة واحدة مشتركة بين الماهيتين المختلفتين فى الحقيقة اعنى القديم والحادث وتقتضى احديهما لذاتها تلك الصفة فتكون واجبة فيها والاخرى لا تقتضى لذاتها تلك الصفة فتكون ممكنة فيها مع ان تلك الصفة مشتركة بينهما من حيث المعنى فظهر ان وجوب الموجود فى القديم وامكانه فى الحادث لا يقتضى عدم اشتراك الموجود فيهما من حيث المعنى **قوله** المانعون الاشتراك يخل بالمقصود الوضع وهو الفهم لتساوى النسبة وخفا القراين واجيبوا بان فهم الجملة مقصود وليس فهم التفصيل ضروريا كاسما الاجناس ٥ المانعون من وقوع المشترك احتجوا على عدم وقوعه بان المقصود من وضع الالفاظ الفهم والاشتراك يخل بالمقصود من الوضع وهو الفهم ضرورة تساوى النسبة اى تساوى نسبة المعنيين الى اللفظ وتساوى نسبة اللفظ الى المعنيين وخفا القراين فيختل المقصود من الوضع واجيبوا بانه وان كان فهم التفصيل قد اختل فلا يختل الفهم من جهة الجملة مقصود وليس فهم التفصيل لغة ضروريا بدليل وضع اسماء الاجناس فانها لا تدل على تفاصيل ما تحتها ولين سلمنا ان الفايدة المقصودة انما هى فهم التفصيل فانما يمتنع ذلك من وضع الالفاظ المشتركة ان لو لم تكن مفيدة لجميع مدلولاتها بطريق العموم وليس كذلك على ما ذهب اليه الشافعى والقاضى وهو الحق كما سياتى تحقيقه **قوله** واما الثالث فكقوله والليل اذا عسعس لاقبل وادبر وثلثة قروء وما قيل ان قرن به البيان طال بغير فايدة والا فلا يفيد مردود بانها الاستعداد للامتثال بتقدير البيان بظهور دليل التعيين ونيل الثواب بالاجتهاد فى التاويل ٥ واما الثالث وهو ان المشترك واقع فى القران فكقوله تعالى والليل اذا عسعس ذكر الجوهرى فى الصحاح وغيره من اهل اللغة وكقوله تعالى ثلثة قروء وقد مر فى الثانى ضعفه فلا ينبغى ان يذكر ههنا وقد ذكرنا انه مشترك فيصح اثبات وقوعه فى القران به فقوله وما قيل اشارة الى الحجة المانعين من وقوعه فى القران وقوله مردود اشارة الى جوابها تقرير الحجة ان المشترك لو وقع فى القران فاما ان قرن به البيان بان ذكر معه قرينة تفيد المعنى المراد من المعانى الموضوع هو لها كما يقال ثلثة قروء وهى الاطهار فيلزم التطويل بغير فايدة فانه يمكن ان يعبر عن المعنى المراد بلفظ مفرد وضع له فقط والا اى وان لم يقترن به البيان فيكون غير مفيد لانه حينئذ لم يحصل المقصود وهو الفهم التفصيلى

وغير

وغير المفيد لا يليق به الخطاب لانه عبث والله تعالى منزه عنه تقرير الجواب انا نختار الشق الثانى قوله لا فايدة فيه قلنا انما يلزم عدم الفايدة اذا كانت الفايدة منحصرة فى الفهم التفصيلى وهو ممنوع فان فايدة الاستعداد للامتثال بتقدير البيان بظهور دليل يدل على تعيين البعض ونيل الثواب بالاجتهاد فى التاويل هذا اذا كان غير المبين فى الاحكام ففايدته مثل فايدة اسماء الاجناس وهو الفهم الاجمالى على انه مبنى على الحسن والقبح العقلى وهو باطل **قوله** تنبيه المشترك يفارق المجمل من حيث يترجح بعض مدلولاته بالاجتهاد والمجمل لا يدرك الا ببيان من المجمل وما ترجح من المشترك بالراى مأول وما تبين من المجمل مفسر ٥ بيان هذا مسبوق بتقرير مقدمة فى بيان اقسام نظم القران ومعناه على راى اصحاب ابى حنيفة فنقول اقسام نظم القران ومعناه مما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة اقسام الاول فى وجوه النظم الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وجه الحصر فى هذه الاربعة ان يقال المتصرف فى الكلام لا يكون الا المتكلم او السامع اذ لا ثالث لهما فان كان التصرف للمتكلم فلا يخلو اما ان يكون فى اللفظ او فى المعنى والتصرف فى اللفظ اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالتصرف للمتكلم فى اللفظ بحسب الوضع هو القسم الاول والتصرف له فى المعنى هو القسم الثانى والتصرف له فى اللفظ بحسب الاستعمال هو القسم الثالث والتصرف للسامع هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم اربعة وجوه الخاص والعام والمشترك والمأول وجه الحصر ان النظم اما ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او على اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل مع عدم ترجح البعض على البعض وهو المشترك او مع ترجح وهو المأول والقسم الثانى وهو وجوه البيان اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وجه الحصر انه اما ان يكون ظاهر المراد للسامع او لا والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتاويل فهو النص وان لم يحتملهما فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فهو ايضا اربعة اقسام الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه ووجه الحصر ان عدم ظهور المراد اما بغير الصيغة وهو الخفى او بالصيغة وحينئذ ان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن وبيانه مرجو فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية وجه الحصر ان اللفظ

اما ان يكون مستعملا فيما وضع له اولا والاول هو الحقيقة والثاني هو المجاز وكل من الحقيقة والمجاز
وان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية والقسم الرابع وهو معرفة
وجوه الوقوف على المراد اربعة اوجه الاستدلال بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه وجه
الحصر ان الاستدلال في اثبات الحكم اما بالنظم وحينئذ ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة
والا فهو الاشارة واما بغير النظم فان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو
الاقتضاء وان لم يكن مفهوما شرعا ولغة فهو فاسد فصل المشترك يفارق المجمل من وجهين احدهما
ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض مدلولاته بالاجتهاد وبالتاويل في معناه لغة من غير بيان اخر
وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام المجمل بخلاف الاول فعلى هذا المشترك
قسمان قسم لا يكون من اقسام المجمل وقسم يكون من اقسام المجمل والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف
على المراد منه بالتامل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى
الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى الثاني لا يسمى مشتركا اصلا والوجه الاول
اصح لانه على الوجه الاول يلزم دخول القسم الاخير في المشترك فيكون حده مانعا وعلى الوجه
الثاني يلزم خروج القسم الاخير من حد المشترك فلا يكون الحد مانعا والمجمل ثلثة انواع نوع لا
يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالصلوة
والزكاة والربا ونوع معناه معلوم لغة لكنه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد
باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ففي القسم الاخير تواردت المعاني
باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وحكم المشترك التوقف
فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم مع اعتقاد ان المراد به حق
حتى يقوم دليل الترجيح لان الاشتراك ينبئ عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك وكان
الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجح لاحدها على الباقي فيجب التوقف
ولكن بشرط ان لا يقعد عن طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالصيغة وطلب دليل اخر يعرف
به المراد وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب كمنزول
الخفا كما تامل العلماء في لفظ القرء المشترك بين الحيض والطهر فوجد واصل هذا التركيب
دالا على الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته وضممت بعضه الى البعض وعلى الانتقال ايضا
يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان المجتمع هو الدم وحقيقة الانتقال في

الحيض

لتامل فاهم

الحيض لان الطهر هو الاصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض فكان الحيض اولى
بهذا الاسم وتاملوا في لفظة الثلثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض فقالوا
المراد من القرء في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم او عن الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها
الحيض لانه لما صرح فيه بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحر دون التبديل علم ان
الثابت في حق الحرائر الحيض دون الاطهار وحكم المجمل التوقف فيه واعتقاد حقيقة المراد الى ان ياتيه
البيان بمعنى يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية فيه مع الاجمال ممكن والعمل
به غير ممكن فاذا لحقه البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر او الظاهر او المؤول او المشكل على حسب
تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلاة والزكوة صار المجمل
به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤولا وان لم يكن بيانا شافيا
خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتامل كبيان الربا بالحديث الوارد بالاشياء الستة فان
الربا مع اجماله اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء
الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربا ليس
بمقصور عليها فصار مؤولا فيها وبقي الحكم فيما وراها غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه احتمل
ان يوقف على ما وراها بالتامل في هذا البيان فسميه مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتامل
والوقوف على المعنى المؤثر صار مؤولا فيه ايضا ويجب العمل به بغالب الظن كذا قيل وما يترجح من المشترك
بالراي يعني بغالب الظن مؤول وما يبين من المجمل مفسر **قوله** مسئلة المترادف
جائز وواقع اما الاول فلعدم امتناع ان يضع واحد الفاظا لمعنى ويسمع عليه او من واضعين لا بشعور
لاحدهما بالاخر ويشتهر الوضعان واما الثاني فالصلهب والشوذب للطويل والبهتر والبحتر
للقصير بالنقل قال المانع في اتحاد المسمى تعطيل فايدة احد اللفظين والمونة في حفظ الواحد
اخف ولانه اذا اتحد الاسم دعت الحاجة الى معرفته مع خفة المونة في حفظه بخلاف ما اذا
تعدد لانه ان حفظ الكل شق والا اختل التخاطب لجواز اختصاص كل باسم لا يعرفه الاخر
واجيب بالمنع كيف وفيه توسعة وتحصيل للمطلوب بطرق مع فوايد تتعلق بالنظم والنثر وتساعد
الفصحاء في مقاصدهم وبدايع الفاظهم ولا يجب حفظ الجميع لتعسر خفة المونة ومشقة
حفظ الجميع باطل باللغات المختلفة ٥ المترادف لفظ مفرد دال بالوضع على مدلول لفظ

معترض

وهذا حصر السبع ساعي الشارح
فان هذه المحال الاكثر تشعب
الفن لا سيما على مصطلحه

ظ

معجمة فانه التفتازاني طيب ثراه

اخر مفرد دال بالوضع باعتبار واحد وهو جايز وواقع اما الجواز العقلي فلا سبيل الى انكاره لعدم امتناع وضع واحد لفظين او اكثر لمعنى واحد ثم يتفق الكل عليه او واضعين بان يضع احدهما احد اللفظين لمعنى ويضع الاخر هذا اللفظ لهذا المعنى من غير شعور لاحدهما بوضع الاخر ثم يشتهر الوضعان واما الثاني وهو وقوع المترادف فلان الصلهب والشوذب للطويل والبهتر والبحتر للقصير بالنقل عن العرب ومنع شذوذ من الناس وقوع المترادف في اللغة مصيرا منهم الى ان الاصل عند تعدد الاسما تعدد المسميات واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الاخر وبانه من وجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول انه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فايدة احد اللفظين لحصولها باللفظ الاخر الثاني ان المونة في حفظ الاسم الواحد اخف من حفظ الاسمين والاصل انما هو التزام اعظم المشقتين لتحصيل اعظم الفايدتين والادنى للادنى الثالث انه اذا اتحد الاسم دعت حاجة الكل الى معرفته مع خفة المونة في حفظه فيعم فايدة التخاطب به بخلاف ما اذا تعددت الاسما لان كل واحد ان حفظ مجموع الاسما شق جدا ولو قل اتفاق ذلك وان حفظ بعض الاسما اختل التخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الاخر اجيب عن الاول بالمنع اي لا نسلم تعطيل فايدة احد اللفظين وكيف يتعطل فايدة احد اللفظين وفيه توسعة في اللغة وتكثير الطرق المفيدة لتحصيل المطلوب فيكون اقرب الى الوصول اليه فانه اذا تعذر حصول احد الطريقين لا يلزم تعذر حصول الاخر بخلاف ما اذا اتحد الطريق وفيه فوايد اخر تتعلق بالنظم والنثر بمساعدة احد اللفظين في مقاصد بيان الفصحا وبديع النظم من جهة حرف الروي ووزن البيت والمجانسة والمطابقة والخفة في النطق به وغير ذلك من المقاصد المطلوبة لارباب البلاغة واصحاب الفصاحة وعن الثاني انه لا يجب حفظ الجميع ليعتبر خفة المونة وانما يلزم المحذور منه وهو زيادة مونة الحفظ لو وجب على كل واحد حفظ جميع المترادفات وهو ممنوع بل هو مخير بين حفظ الجميع او البعض وعن الثالث ان مشقة حفظ الجميع باطلا اللغات المختلفة فانه لا يشق حفظ الجميع ولا تختل فايدة التخاطب بحفظ البعض **قوله** ولهذا قد يظن في اسما وضعت لمسمى باعتبار صفاته كالسيف والصارم والمهند او صفات صفاته كالناطق والفصيح انها مترادفة وليست ه وقد يظن في اسما استعملت في معنى واحد باعتبار ذاته وصفته كالسيف والصارم او باعتبار صفته وصفة

صفته كالناطق والفصيح انها مترادفة وليست كذلك بل متباينة لاختلاف معانيها **قوله** والفرق بين المرادف والموكد والتابع اللفظي ان المرادف لا يزيد مرادفه ايضاحا ولا يجب تقدم احدهما ولا يكون بنفسه والموكد خلافه والتابع خلافهما حيث يشترط ان يكون على زنته وقد لا يفيد كحسن بسن ه وفرق بين المرادف والتابع اللفظي وهو ما يتبع لفظا اخر على زنته ولا يرد نحو عطشان نطشان وشيطان ليطان فان المرادف لا يزيد مرادفه ايضاحا ولا يجب تقدم احد المترادفين على الاخر ولا يرادف الشي بنفسه بخلاف الموكد فانه يزيد الموكد ايضاحا ويجب تقدم الموكد على الموكد ويوكد الشي بنفسه والتابع اللفظي يخالف المرادف والموكد حيث يشترط ان يكون على زنة متبوعه وقد لا يفيد التابع اللفظي معنى اصلا كقولهم حسن بسن وشيطان ليطان قال ابن دريد سالت ابا حاتم عن معنى قولهم بسن فقال لا ادري ما هو **قوله** تقسيم وهو اما حقيقة وهي اما اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب وهي وضعية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة والصلاة واما مجاز وهو المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من العلاقة وهي المشابهة اما في الشكل كالانسان على المنقوش او صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا خفية كالبخر او لما كان كالعبد على العتيق او لما يكون كالخمر على العصير او للمجاورة كجري النهر ه الاسم ينقسم الى حقيقة والى مجاز والحقيقة في اللغة فعيلة ماخوذ من الحق الذي هو مصدر حق الشي اي ثبت ومنه قوله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي وجبت وثبت بمعنى الفاعل فيكون معناها الثابتة ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لكونه ثابتا في نفس الامر ثم نقلت الى القول المطابق باعتبار ان مدلوله ثابت ثم نقلت الى ما نحن بصدده وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب قوله اللفظ كالجنس لها وللحقيقة وغيرها قوله المستعمل يخرج عنه اللفظ في ابتدا الوضع فانه لا يكون حقيقة ولا مجازا قوله فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب فان الحقيقة الوضعية وضعها اول باصطلاح اللغة والحقيقة العرفية وضعها اول باصطلاح العرف والحقيقة الشرعية وضعها اول باصطلاح الشرع وهي اي الحقيقة يطلقها الاصوليون على لغوية وضعية ولغوية على عرفية وعلى حقيقة شرعية مثال الحقيقة

الوضعية الاسد للمفترس والحقيقة العرفية الدابة لذات الحافر فان الدابة وضعت في اصل
اللغة لكل ما يدب على الارض وخصص اهل العرف بذات الحافر والحقيقة الشرعية الصلاة
لذات الاركان فانها في اصل اللغة للدعاء ثم نقل الشارع الى ذات الاركان والمجاز مفعل من الجواز
بمعنى العبور والمفعل للمصدر او للمكان ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح
الذي به التخاطب فهو مجاز في الدرجة الاولى من وجهين احدهما ان العبور انما يحصل بانتقال الجسم
من حيز الى اخر فاذا اعتبر في اللفظ كان على طريق المشابهة فيكون مجازا من هذه الجهة الثانية انه
صيغة للمصدر او للمكان وقد اطلق هاهنا بمعنى الفاعل فان اللفظ منتقل فيكون مجازا من
هذه الجهة قوله اللفظ المستعمل بحاله وقوله في غير ما وضع له اولا تخرج عنه الحقيقة قوله على الاصطلاح
الذي به التخاطب يشمل المجاز اللغوي الوضعي والمجاز اللغوي العرفي والمجاز الشرعي قوله لما بينهما
من العلاقة احترازا عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به مثل
الاعلام المنقولة فانه لم ينقل لعلاقة ونبه على ان اللفظ لا يصح استعماله بطريق المجاز اذا لم يكن
بين المعنى الحقيقي والمجازي علاقة معتبرة ومن اعتقد كون المجاز وضعيا قال في حد المجاز هو اللفظ
المتواضع على استعماله في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من العلاقة والحد
الاول للمجاز متناول لمذهب من اعتقد كون المجاز وضعيا ومذهب من لم يعتقد كونه وضعيا قيل الحد
المذكور للمجاز غير جامع ضرورة خروج التجوز بتخصيص الاسم العام ببعض مدلولاته كتخصيص
لفظ الدابة بذوات الاربع فانه مجاز وهو غير ما وضع له اولا لدخول ذوات الاربع في المدلول الاصلي
ويلزم منه ايضا خروج التجوز بزيادة الكاف في قوله ليس كمثله فانه مجاز وهو غير مستعمل في
افادة شيء اصلا ويخرج منه ايضا التجوز بلفظ الاسد عن الانسان حالة قصد تعظيمه وانما حصل
تعظيمه بتقدير كونه اسدا لا لمجرد اطلاق اسم الاسد عليه بدليل ما اذا جعل علما له ومدلوله اذ
ذاك لا يكون غير ما وضع له اولا والجواب عنه اما الاشكال الاول فممنوع لانه لا يحتمل الدابة
المقيدة غير الدابة المطلقة واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق الدابة فاستعماله في الدابة
المقيدة استعمال له في غير ما وضع له اولا واما الثاني فلان الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء
غير مستعملة للتشبيه كوضعها في اللغة ولا للتشبيه والا لكان معناها ليس مثل مثله شيء فلا
يفيد المقصود الذي هو نفي المثل فكانت مستعملة لا فيما وضعت له واما الثالث فايضا كذلك لان
التعبير بلفظ الاسد عن الانسان تعظيما له فليس بتقدير تسميته اسدا حقيقيا بل لمشاركته

له في

له في وصف الشجاعة فلا تخرج عن كونها مجازا بالنسبة الى استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا
واعلم انه لا بد ان يكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة اعتبرت في اصطلاح التخاطب بحسب
النوع والا لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى مجازا وهو باطل بالاتفاق ولانه لو لم تكن العلاقة بينهما
لكان الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني اولا فيكون حقيقة فيهما وقد اشترط قوم اللزوم الذهني بين
المعنيين وهو باطل فان اكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني والعلاقة
المعتبرة بين المعنى الحقيقي والمجازي كثيرة وقيل انها خمسة وعشرون نوعا بالاستقراء وقيل اثنا
عشر نوعا وصاحب الاحكام ذكر اربعة انواع وزعم ان جميع جهات التجوز وان تعددت غير
خارجة عنها وتبعه المصنف احدها مشابهة محل المجاز لمحل الحقيقة اما في شكله وصورته
كالانسان للمصور الحائط لمشابهتها في الشكل والصورة او في صفة ظاهرة كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع لمشابهته في صفة الشجاعة وهي مشهورة غير خفية في الاسد لا في صفة
البخر لخفائها فلا يصح اطلاق الاسد على الابخر وان كان مشابها له في البخر فانها في الاسد خفية
وثانيها باعتبار ان المحل كان متصفا بالمعنى الحقيقي كاطلاق اسم العبد على العتيق باعتبار انه كان
عبدا وثالثها باعتبار اتصاف المحل بالمعنى بحسب ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا باعتبار صيرورته
خمرا في المال ورابعها المجاورة كاطلاق اسم النهر والميزاب على الماء المجاور لهما كقولهم جرى النهر
وجرى الميزاب **قوله** تنبيه اذا اجهلا فالنقل من المعرفات والا فصحها النفي دليل المجاز
وقيل دور لاستلزامه سبق العلم بالمجاز والاصح انه حكم ومنها تبادر غيره من غير قرينة وعلم
به ورد المنقول وهو سابق في المشترك ولا تبادر واجيب ان علم المجاز به لم يرد والا فانه
تاخر فالظاهر الحقيقة لاختصاصها به في الغالب ومن عمم المشترك لم يشكل ومن جعله
حقيقة في الواحد على البدل لا عينا فالمتبادر حقيقة وعين المعين مجاز ويرد على الاول كون
المنقول حقيقة وعلى الثاني كون المشترك متواطئا ومنها عدم الاطراد من غير مانع لغوي
او شرعي كالنخلة على الطويل واستثنى المانع احترازا عن مثل السخي والفاضل فانها
للكريم والعالم ولا يطلقان على الله تعالى والقارورة للزجاجة لكونها مقرا ولا يطرد في
الكوز للمانع فيها وزيف بالدور لان نفس الاطراد يستلزم مانعا ليس المختلف اجماعا ولا الشرع
والعرف بالوضع فتعين سبق العلم بالمجاز ومنها مخالفة الجمع كاوامر في جمع الامر للقول فاذا
جمع على امور كان مجازا ومنها التزام تقييده كجناح الذل ونار الحرب ومنها توقفه على

مقابله كمكروا ومكر الله ومنها عدم الاشتقاق من غير منع كالامر يطلق على الفعل ولا يشتق
منه آمر ومنها الاضافة الى غير قابل كقوله تعالى واسأل القرية ومنها اذا اطلق حقيقة على
ما لا متعلق له مجاز كالقدرة على المقدور في قولك انظر الى قدرة الله والمقدور لا متعلق له
٥ اذا جهل الحقيقة والمجاز وتردد الذهن بينهما فالنقل من اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة
وذاك مجاز من المعرفات وقد عرفت ان كلا من الحقيقة والمجاز بثلثة انواع لغوي وضعي ولغوي
عرفي وشرعي فاللغويان الوضعي والعرفي يعرفان بالنقل من اهل اللغة والشرعي من اهل الشرع
فان قيل اذا لم يتعين الواضع او يحتمل ان الواضع هو الله تعالى فكيف يتصور النقل اجيب
بان هذا لا يرد في اللغوي العرفي وفي الشرعي فان الاختلاف في نفس الواضع انما هو بالنسبة
الى اللغوي الوضعي لا اللغوي العرفي ولا الشرعي ونقل اهل اللغة في اللغوي من غير تعيين
الواضع فانه كما يتصور نقلهم اصل المعنى من غير تمييز بين الحقيقة والمجاز بسبب معرفتهم موارد
الاستعمال كذلك يتصور نقلهم جهتي الحقيقة والمجاز بسبب معرفتهم موارد الاستعمال كذلك جهتي
الحقيقة والمجاز هذا اذا وجد نقل من اهل اللغة وان لم يوجد نقل من اهل اللغة يعرف المجاز بوجوه احدها
صحة النفي فانها دليل المجاز يعني ان اللفظ اذا جاز نفيه عما اطلق عليه كان مجازا واذا لم يصح نفيه عما اطلق
عليه كان حقيقة ولهذا يصح ان يقال لمن اطلق عليه الحمار من الناس البليد انه ليس بحمار ولا يصح ان
يقال انه ليس بانسان وقيل صحة النفي لا يصح ان يكون دليل المجاز لانه يستلزم الدور لاستلزام صحة
النفي سبق العلم بالمجاز فانه ما لم يعلم انه مجاز لم يصح والعلم بالمجاز مسبوق بصحة النفي فيلزم سبق
كل منهما على الآخر فيدور قال المصنف والاصح ان صحة النفي حكم المجاز لا معرف المجاز فانه اذا علم
المجاز بطريق آخر يعلم انه يصح نفيه فلا يصح ان يجعل معرفا للمجاز والا لزم الدور فمقصود المصنف
بيان ان صحة النفي ليست بمعرف للمجاز لا دفع الدور فان الدور لازم على تقدير كون صحة النفي معرفا
للمجاز وثانيها ان يتبادر غير المدلول الى الفهم عند اطلاق اللفظ عليه من غير قرينة ومن غير علم
بكون اللفظ مجازا كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فانه يتبادر غير الرجل الشجاع الى الفهم وهو
الحيوان المفترس عند عدم القرينة وعدم العلم بكونه مجازا عكس الحقيقة فان المدلول اذا تبادر
الى الفهم عند اطلاق اللفظ عليه عاريا عن القرينة ولم يتبادر غيره يكون اللفظ حقيقة كاطلاق
الاسد على الحيوان المفترس بدون القرينة فانه يتبادر الى الفهم دون غيره واورد بان هذا غير مطرد فان
مدلول المجاز المنقول سابق الى الفهم من اللفظ عند عدم القرينة واورد ايضا المشترك تقريره

ان هذا

29

ان هذا ينتقض باللفظ المشترك فانه حقيقة في مدلوله مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم
عند اطلاقه من غير قرينة واجيب عن المنقول بان اللفظ لو اراد اذ ا تبادر مدلوله الى الفهم
عند اطلاقه فان علم كونه مجازا لم يرد على ما ذكر لان عدم العلم بكونه مجازا معتبر فيما ذكر فلم يتحقق
التعريف في المنقول فلا يلزم عدم الاطراد وان لم يعلم كونه مجازا فالظاهر انه حقيقة فيه لاختصاص
ذلك بالحقيقة في الغالب وادراج الفرد تحت الغالب اولى وعن المشترك بان من عمم المشترك
في جميع موارده لم يشكل ضرورة اندفاع الاشكال حينئذ فانه عند اطلاق اللفظ من غير قرينة
يتبادر الى الفهم جميع معانيه ومن لم يعمم وجعل المشترك حقيقة في الواحد على البدل لا معينا فيكون
المتبادر الى الفهم عند اطلاقه من غير قرينة واحدا على البدل لا معينا وواحد على البدل لا معينا يكون
اللفظ حقيقة فيه فالمتبادر الى الفهم يكون اللفظ حقيقة فيه والذي لم يتبادر الى الفهم عند اطلاق
اللفظ هو الواحد المعين واللفظ غير حقيقة فيه بل مجاز فيه فلا ينتقض قال المصنف
ويرد على الاول كون المنقول حقيقة وهو ملتزم ولا محذور فيه ويرد على الثاني كون المشترك
متواطيا ولا يصح التزامه فانه يلزم ان يكون المشترك قسما من المتواطي وهو ليس بمستقيم فان الفرق
ثابت بين المشترك والمتواطي وانما لزمه هذا بان جعل المشترك حقيقة في واحد على البدل
لا معينا وهو ليس بصحيح فان المشترك حقيقة في المعين الآخر فان ما وضع له اللفظ اولا
المعين الآخر يكون اللفظ حقيقة بالنسبة اليه ولا شك ان هذا المعين وضع له اللفظ اولا وكذا
المعين الآخر واما الواحد على البدل لا بعينه فلم يوضع اللفظ له اولا فلا يكون اللفظ حقيقة فيه
ويرد النقض واعلم ان النقض بالمشترك انما يرد على من جعل تبادر الفهم الى المدلول عند اطلاق اللفظ
عليه من غير قرينة دليل الحقيقة واما من لم يجعل هذا دليل الحقيقة وقال المدعى ان عدم التبادر
الى الفهم عند اطلاق اللفظ من غير قرينة وتبادر غيره هو دليل المجاز فلا يرد عليه النقض والمصنف
لم يتعرض الا لدليل المجاز فلم يرد عليه نقض وكان الاولى به ان يرفع النقض بهذا الوجه والاولى ان يقال
عكس الحقيقة معناه ان المدلول اذا لم يتبادر الى الفهم غيره عند اطلاق اللفظ من غير قرينة يكون
اللفظ حقيقة فيه سواء تبادر هو كما في غير المشترك او لم يتبادر هو كما في المشترك وحينئذ لا
يرد نقض على من اعتبر العكس بالنسبة الى الحقيقة على هذا الوجه وثالثها عدم اطراد اللفظ
في مدلوله من غير مانع لغوي او شرعي من الاطراد كاطلاق النخلة على الانسان الطويل فانه غير مطرد
في كل طويل وانما قيد بقوله من غير مانع لغوي وشرعي احترازا عن مثل السخي والفاضل فان السخي

للكريم والفاضل للعالم بالحقيقة ولا يطلقان على الله تعالى مع اتصافه بالكرم والعلم وعن القارورة فانها
للزجاجة المخصوصة لكونها مقرا للمايعات فيكون حقيقة فيما هو مقر للمايعات وهذا المعنى موجود
في الجرة والكوز ولا يسميان قارورة لان المانع من الاطراد متحقق فيهما اما في السخي والفاضل
فمن جهة الشرع واما في القارورة فمن جهة اللغة فلو لم يقيد بقوله من غير مانع لغوي او شرعي لا
ينتقض بها فقيد به لئلا ينتقض فان عدم الاطراد في الصور الثلث لاجل المانع الشرعي في الاولين
واللغوي في الاخيرة وزيف هذا بالدور لان نفس عدم الاطراد يستلزم مانعا ليس العقل اجماعا
ولا الشرع والعرف الوضع اي بالفرض اذ التقدير عدم المانع من الشرع واللغة فتعين ان يكون
سبق العلم بكون اللفظ مجازا فيلزم الدور وقيل على تقدير تسليم صحة هذا الدليل بالقياس الى
المجاز لا يدل الاطراد على الحقيقة لجواز اطراد بعض المجازات وعدم الاطراد في بعضها اجيب
بانا لم ندع ان الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل بل المدعى ان عدم الاطراد دليل المجاز ورابعها
مخالفة الجمع يعني ان الاسم اذا اتفق له جمع باعتبار المدلول الحقيقي وقد جمع باعتبار آخر جمعا مخالفا
لجمع الحقيقة يدل على انه مجاز فيه كالامر فانه جمع باعتبار مدلوله الحقيقي وهو القول الدال على
طلب الفعل على اوامر وجمع باعتبار مدلوله الذي هو الفعل على امور فيدل على ان الامر في الفعل مجاز
وموافقة الجمع لا تدل على الحقيقة فانه عدم اختلاف الجمع باعتبار المدلول الحقيقي والمجازي
ولم ينتف المجاز فانه يقال اسد للشجعان كما يقال للضراغم وخامسها التزام تقييده اي اذا
التزم تقييد الاسم على مدلول وقد الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا هذا الاسم في مدلوله
الحقيقي اطلقوه يدل على انه مجاز في موضع التزام التقييد مثل جناح الذل ونار الحرب وانما
قال بالتزام تقييد ولم يقل بتقييده لان المشترك قد يقيد في بعض لكنه لم يلتزم تقييده
وسادسها توقفه على متعلقه يعني اذا توقف فهم احد مدلولي اللفظ على المدلول الاخر ولم يتوقف
فهم المدلول الاخر عليه كان اللفظ حقيقة في المدلول الذي لم يتوقف مجازا في المدلول الذي
توقف مثل ومكروا ومكر الله فان فهم المعنى المقصود من الحق من لفظ المكر متوقف على المتصور
من الخلق فيكون المكر بالنسبة الى الخلق حقيقة وبالنسبة الى الحق مجازا وسابعها عدم الاشتقاق
من غير مانع يعني اذا كان الاسم موضوعا للصفة ولا يصح ان يشتق لموضوع الصفة منها اسم مع
عدم ورود المنع من الاشتقاق دل على انه مجاز وذلك كاطلاق الامر على الفعل فانه لا يشتق
لمن قام به الفعل منه اسم الآمر بخلاف القارورة فانها لا تطلق على الكوز بطريق الاشتقاق

مدلولي

الي

منع

من قرار

من قرار اسم المايع فيه مع كون اسم القرار حقيقة كما اشتق في الزجاجة المخصوصة لورود المنع من
اهل اللغة فيه وثامنها الاضافة الى غيره قابل يعني اذا كان الاسم مضافا الى شيء حقيقة وهو
متعذر الاضافة اليه بان يكون غير قابل للتركيب مع ما هو مقارن له فتعين ان يكون مجازا في شيء
آخر مثل قوله تعالى واسأل القرية فان القرية مضافا الى الموضع حقيقة وهي متعذر الاضافة اليه
لانه غير قابل للتركيب مع قوله واسأل القرية فان الموضع غير قابل للسؤال فيتعين ان يكون مجازا
فيما هو قابل للسؤال وهو اهلها وتاسعها اذا اطلق اسم بطريق الحقيقة على معنى له متعلق واذا
اطلق على معنى لا متعلق له يكون مجازا كاطلاق القدرة على الصفة المؤثرة في الايجاد فان لها
متعلقا هو المقدور واطلاقها على المخلوق بها المقدور في قولهم انظر الى قدرة الله تعالى لا متعلق له فان
المقدور ليس له متعلق هو المقدور فيكون مجازا **قوله** تنبيه ويشتركان في ان الالفاظ
عند وضعها لا تتصف بهما والا يلزم تقدم وضعها ان كل كلام جزئي مستعمل لا يخلو عن احدهما
٥ يشترك الحقيقة والمجاز في ان الالفاظ الموضوعة اولا في ابتداء وضعها في اللغة لا توصف
بهما والا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع وهو خلاف الفرض وانما تصير الالفاظ حقيقة او
مجازا باستعمالها بعد ذلك ويشترك الحقيقة والمجاز ايضا في ان كل ما كان من كلام العرب ما
عدا الوضع الاول فانه لا يخلو من الحقيقة والمجاز بل لا بد من احدهما فيه **قوله**
مسئلة قيل وهو اختيار بعض اصحابنا المجاز يستلزم الحقيقة والا خلا الوضع عن فايدة وضعف
بانها التجوز والمحققون لا يستلزم والا كانت لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة
وهذا مشترك الالزام فان نفس الوضع لازم فيقال لو لزم لوجب ان يكون موضوعة لمعان
ثم استعملت في غيرها وليست وقيل الحق ان لا مجاز في التركيب لاتحاد جهة الاسناد خلافا
لعبد القاهر حيث جعله في المفرد والتركيب وفيهما كاحياني اكتحالي بطلعتك ولمن يتصر له
منع الاتحاد وادعا ظهور المجاز في التراكيب في طلعت الشمس ومات زيد لاستعمال مفرديه فيما
وضعا له والاولى لو استلزم لكان لنحو الرحمن وعسى حقيقة ولم يستعمل الرحمن الا في الله تعالى وعسى
الا في غير المتصرف والرحمن للانعطاف وعسى للفعل الدال على الحدث والزمان ٥
اختلفوا في ان المجاز هل يكون مستلزما للحقيقة ام لا على معنى ان اللفظ اذا استعمل في غير
ما وضع له اولا هل يكون مشروطا باستعماله فيما وضع له ام لا فقيل المجاز يستلزم الحقيقة وهو
اختيار بعض اصحاب ابي حنيفة واحتجوا عليه بانه لو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لخلا الوضع

اللفظ للمعنى عن الفايدة واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان فايدة وضع اللفظ للمعنى
استعماله فيه فاذا لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة يجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا مع عدم
استعماله فيما وضع له اولا فيخلو الوضع الاول عن الفايده واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون
الوضع عبثا وضعف هذا الاحتجاج بان قيل لا نسلم انه اذا لم يستعمل فيما وضع له اولا يخلو الوضع
عن الفايده فان فايدة اللفظ لوضع استعماله في غير فيما وضع له اولا للتجوز وايضا من فوايده ان
يستعمل فيما وضع له اولا بعد استعماله في المعنى المجازي وذهب المحققون الى ان المجاز لا يستلزم
الحقيقه واستدل عليه بانه لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق
وشابت لمة الليل حقيقة واللازم باطل اما الملازمة فلان هذه الامثلة مجازات في المعاني
المستعملة فيها والغرض ان المجاز يستلزم الحقيقة اما بطلان اللازم فلانه لم يستعمل في
غير هذه المعاني وكونها حقيقة مشروط باستعمالها فيما وضعت له اولا ورد هذا الاستدلال
بانه مشترك الالزام اي كما يمكن الزام القايلين بالاستلزام يمكن الزام النافين للاستلزام فان
نفس الوضع لازم للمجاز فيقال لو لزم الوضع الاول للمجاز لوجب ان يكون هذه الامثلة موضوعة
لمعان اخر ثم استعملت في غيرها وليست كذلك وقيل الحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في
التركيب لانه لو كان في التركيب مجاز لكان للاسناد جهتان احدهما جهة الحقيقة اي ما وضع
الاسناد بازايه اولا والاخرى جهة المجاز واللازم باطل اما الملازمة فلان المجاز يستلزم الوضع
الاول الذي هو جهة الحقيقة وذلك كالاسد فان له جهتين جهة الحقيقة وهي الحيوان
المفترس والاخرى جهة المجاز وهي الرجل الشجاع واما بطلان اللازم فلانتفاء جهة الاسناد
فلان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل لم يتحقق لاسناده جهتان احدهما جهة
الحقيقة والاخرى جهة المجاز وحينئذ لا يخلو من ان يكون المراد من قول الثاني لو كان المجاز
مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة انه لا بد
لمفرداتها من حقيقة او للتركيب فان كان الاول فمسلم ولكن لا يلزم بطلان اللازم لان لمفرداتها
حقيقة اذ القيام وضع اولا للهيئة المخصوصة الصادرة عن المختار واللمة وضعت للشعر
المجاوز شحمة الاذن والشيب بياض الشعر وهي مستعملة فيما وضعت له اولا فيكون حقيقة وان
كان الثاني فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان المجاز واقعا في الاسناد وهو ممنوع وهذا
مخالف لقول عبد القاهر فانه اثبت المجاز في المفرد كالاسد وفي التركيب نحو الامثلة المذكوره

وفيها

وفيها نحو احيا في الخيالي بطلعتك ولمن ينتصر لعبد القاهر منع انتفاء جهة الاسناد في نحو الامثلة
المذكورة وادعى ظهور المجاز في التركيب فان في قولنا طلعت الشمس ومات زيد مجازا اما الحلو
اما ان يكون في مفرداته او في التركيب والاول باطل لاستعمال المفردات فيما وضعت له اولا
فتعين الثاني والاولى ان يحتج للثاني بانه لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو الرحمن
وعسى حقيقة واللازم باطل اما الملازمة فلانهما مجازان اما الرحمن فلانه مشتق من الرحمة وهي
رقة القلب والانعطاف والرحمن لا يطلق الا على الله تعالى ورقة القلب على الله محال فيكون استعماله
بطريق المجاز واما عسى فانه فعل باتفاق النحاة والفعل للحدث المقترن باحد الازمنة الثلثة
وعسى فاذا اطلق على الحدث مجردا عن الزمان يكون مجازا والتقدير ان المجاز مستلزم للحقيقة
واما بطلان التالي فلانهما لم يستعملا الا فيما وضعا له اولا والاستعمال في الموضوع له الاول
شرط الحقيقة **قوله** يسمى المجاز في التركيب عقليا كاخرجت الارض اثقالها لان
اسناد الاخراج الى الارض نقل لحكم عقلي لا لفظ لغوي فان قيل موضوع لصدوره من القادر
فكان لغويا قلنا الصيغة تدل بالتضمن على فاعل ما لا على خصوصه والا لكان اخرج خبرا تاما واخرجه
القادر تكريرا فكان التغيير في الاسناد العقلي ٥ لما كان ما ذكره المصنف ماخوذا من علم
البيان احتجنا الى ان نذكر المجاز واقسامه والفرق بين المجاز في المفرد والمجاز في التركيب فنقول
المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع
حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع قوله بالتحقيق متعلق بقوله موضوعة
ذكره ليدخل فيه الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى استعمالها فيما هي موضوعة له بدعواه ولكن
غير ما هي موضوعة له بالتحقيق قوله استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها احترز به عما
اذا اتفق كونها مستعملة فيما يكون موضوعة له لا بالنسبة الى نوع حقيقتها كما اذا استعمل
صاحب اللغة لفظ الخايط مجازا فيما يفصل عن الانسان من نهض متنا ولانه او كما اذا استعمل
صاحب الحقيقة الشرعية الصلوة للدعا او صاحب العرف الدابة للحمار والمراد بنوع حقيقتها
اللغوية ان كانت اياه او العرفية انه كانت قوله مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك
النوع احترز به عن الكناية فان الكناية تستعمل ويراد بها المكني عنه فتقع مستعملة في غير ما
هي موضوعة له مع انا لا نسميها مجازا لتجرد الكناية عن هذا القيد والمجاز عند علماء البيان
قسمان لغوي وهو ما تقدم ويسمى مجازا في المفرد وعقلي سيأتي تعريفه ويسمى مجازا في الجملة

دعوى ... فانها ولكنه مستعملة ... في ...

او الشرعية ...

ثم اللغوي قسمان قسم يرجع الى معنى الكلمة وقسم يرجع الى حكم الكلمة في الكلام والراجع الى معنى الكلمة
قسمان خال عن المبالغة ومتضمن لها والمتضمن للمبالغة قسمان خال عن المبالغة في التشبيه
ومتضمن لها وانه يسمى الاستعارة فهذه خمسة اقسام الاول المجاز اللغوي الراجع الى المعنى
الخالي عن الفايدة هو ان تكون الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقايق مع قيد فتستعملها لتلك الحقيقة
بدون ذلك القيد بمعونة القرينة نحو المشفر فانه موضوع للشفة التي للبعير فتستعملها
استعمال الشفة فتقول فلان غليظ المشفر في ضمن قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لا غير
سمي مثل هذا مجازا لتعديته عن محله الاصلي ومعنويا لتعلقه بالمعنى لا بالحكم ولغويا لاختصاصه
بمحله الاصلي بحكم الوضع وغير مفيد لقيامه مقام احد المترادفين نحو اسد وليث عند
المصير الى المراد منه الثاني المجاز اللغوي الراجع الى المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه
هو ان تعدى الكلمة عن مفهومها الاصلي بمعونة القرينة الى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق
نحو ان تراد النعمة باليد وهي موضوعة للجارحة المخصوصة لتعلق النعمة بها من حيث انها
تصدر عن اليد وتسميته مجازا ولغويا ومعنويا لما تقدم ومفيدا لتضمنه شبه شاهد التحقيق
ما انت تريد به وكونه خاليا عن المبالغة في التشبيه يوضحه ما بعده الثالث مجاز لغوي معنوي
مفيد متضمن للمبالغة في التشبيه ويسمى استعارة وهي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به
الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص
المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد به الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود
فيثبت للمشبه الشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده
في الذكر وسمي هذا النوع من المجاز استعارة للمناسبة بينه وبين الاستعارة فانه اذا
ادعينا في المشبه كونه داخلا في حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز المشبه في معرض
نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الدعوى في الشجاع حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة
الاسد مكتسيا اسم الاسد اكتساء الهيكل المخصوص اياه نظرا الى الدعوى وهذا شان
العارية فان المستعير يبرزها في معرض المستعار منه لا يتفاوتان الا في ان احدهما اذا
فتش عنها مالك والاخر ليس كذلك واما عد هذا النوع لغويا فعلى احد القولين وهو المنصور
فان لهم فيه قولين احدهما انه لغوي نظرا الى استعمال الاسد في غير ما هو له عند التحقيق
فانا وان ادعينا للشجاع الاسدية فلا نتجاوز حدث الشجاعة ولا ندعي للرجل الشجاع

صورة الاسد وهيئته وعبالة عنقه ومخالبه وانيابه وما له من سائر الاوصاف المحسوسة
ولو فرض الشجاعة كونها اخص اوصاف الاسد وامكنها لكن اللغة لم تضع الاسم لها وحدها بل
لها في مثل تلك الجثة وتلك الصورة والهيئة ولو كانت اللغة وضعته لتلك الشجاعة التي نعرفها
لكان صفة لا اسما ولكان استعماله فيمن كان على غاية قوة البطش من جهة التحقيق لا من جهة
التشبيه فلم يكن استعارة حينئذ وثانيهما انه ليس بلغوي نظرا الى الدعوى فان كونه لغويا يستدعي
كون الكلمة مستعملة في غير ما هي موضوعة له والمتنع مع ادعاء الاسدية للرجل وانه داخل في جنس
الاسود فرد من افراد حقيقة الاسد ان يكون اطلاق اسم الاسد عليه عن اعتراف بانه ادعى لقدح
ذلك في الدعوى ومع الاصرار على دعوى انه اسد يمتنع ان يقال لم تستعمل الكلمة فيما هي موضوعة له
ومدار تردد الامام عبد القاهر لهذا النوع بين اللغوي تارة وبين العقلي اخرى على هذين الوجهين
الرابع المجاز اللغوي الراجع الى حكم الكلمة هو ان تكون الكلمة منقولة عن حكم لها اصلي الى غيره كما
في قوله تعالى واسأل القرية فالاصل واسأل اهل القرية فالحكم الاصلي للقرية في الكلام هو الجر والنصب
مجاز ومدار هذا النوع على ان تكتسي الكلمة حركة لاجل حذف كلمة لا بد من معناها او لاجل اثبات
كلمة مستغنى عنها استغناء كاملا في نحو كفى بالله قال صاحب المفتاح والذي في هذا النوع
ان لا يعد مجازا بل مشبها بالمجاز لما بينهما من الشبه وهو اشتراكهما في التعدي عن الاصل الى غير
اصل ولهذا لم اذكر الحد شاملا له الخامس المجاز العقلي هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم
من الحكم فيه لضرب من التأول افادة للخلاف لا بواسطة وضع كقولك انبت الربيع البقل وشفى
الطبيب المريض وكسا الخليفة الكعبة وهزم الامير الجند وبنى الوزير القصر فانه خلاف ما
عند المتكلم من الحكم فيه ولم يقل خلاف ما عند العقل لئلا يختل طرده اذا قال الدهري عن اعتقاد
باطل او جاهل غبي انبت الربيع البقل رائيا انبات البقل من الربيع فانه لا يسمى كلامه مجازا
وان كان بخلاف العقل في نفس الامر ولئلا يختل عكسه بمثل كسا الخليفة الكعبة فليس في العقل
امتناع ان يكسو الخليفة نفسه الكعبة ولا يقدح ذلك في كونه من المجاز العقلي قوله لضرب
من التأول احترز به عن الكذب فانه لا يسمى مجازا مع كون كلامه مفيدا خلاف ما عند المتكلم
قوله افادة للخلاف لا بواسطة وضع احترز به عن المجاز اللغوي في صورة وهي اذا
ادعى ان انبت موضوع لاستعماله في القادر المختار فان المختار عنده يسمى لغويا
وضعيا لا عقليا قوله وضع على التنكير دون الوضع ليشمل وضع اللغة ان ادعي ووضع غيرها

كالوضع الشرعي والوضع العرفي ان ارتكب ولاجل هذه الصوره لايري علماء هذا الفن يحكمون
على نحو انبت الربيع البقل بكونه مجازا عقليا الابعد بيان ان صيغ الافعال في معنى نسبتها
الي الفاعل ليست تدل على معنى سوي صدورها عن شي ما فاما ان ذلك الشي قادر ام غير قادر
فليس بداخل في مفهومها وضعا ويثبتون ذلك بوجوه منها ان وضعها لاستعمالها في
القادر قيد لم ينقل عن احد من رواه اللغة وترك ذكر القيد دليل في العرف على الاطلاق وحكم
العقل بان لابد لها من موثر قادر ان لم يجعل دليلا في ترك تقييدها بالقادر المختار في
الوضع لعدم الحاجة اليه من اجل شهادة العقل فلا اقل من ان لا يجعل دليلا في التقييد لا سيما
والعقل يجوز في احيا واشاب وانبت وامثالها صدورها عن القادر بوساطه موثر غير قادر
ومنها ان فعل في قولهم فعل الربيع النور لو كان موضوعا لاستعماله في القادر من المعلوم ان
التفاوت بين الفعل ومصدره لا يكون الا بمجرد الاقتران بالزمان لكان يلزم ان يكون قولنا
فعل النار كذا وفعل الما في كذا وفعل الدوا في كذا مجازا معلوما لكل احد لكن ادعا ذلك عن
الانصاف بمعزل ومنها ان نحو خلق واحيا واشاب وانبت لو كانت موضوعه لاستعمالها
في القادر بنا على حكم العقل بانها لا توجد الا بالاختيار من مختار لكان نحو شغل الحيز وقبل
العرض وناف الضد موضوعه لاستعمالها في غير القادر بنا على حكم العقل بان شغل الحيز وقبول العرض
ومنافاة الضد ليست بالاختيار ودعوى كونها موضوعه كذلك دعوى غير مسموعه من السلف وسمي هذا
النوع مجازا لتعدي الحكم فيه عن محله الاصلي فالحكم في انبت الربيع البقل بكون الانبات فعلا للربيع محله
الاصلي عند العقل كونه فعلا لله عز وجل وسمي عقليا لا لغويا لعدم رجوعه الي الوضع وكثيرا ما يسمي
حكميا لتعلقه بالحكم واعلم ان هذا المجاز لرجوعه الي الحكم والحكم يستدعي محكوما له وبه واحتمال
كل منهما الحقيقة الوضعيه والمجاز الوضعي لا يزيد على اربع صور كل منهما حقيقه وضعيه نحو انبت
الربيع البقل كل منهما مجاز وضعي نحو ستر الكعبه البحر الفياض المحكوم له حقيقه وضعيه والمحكوم
له مجاز وضعي نحو انبت البقل شباب الزمان اذا عرفت هذا فلنرجع الي شرح ما في الكتاب المجاز
في التركيب عقلي لا لغوي لما ذكر نحو اخرجت الارض اثقالها فان اخراج الاسناد الي الارض نقل الحكم
عقلي اي اسناد الاخراج اي اسناد الاخراج الي غير ما هو له عند العقل فقد ازيل الحكم العقلي فيه
عن مكانه الاصلي فان مكانه الاصلي اسناد اخراج اثقال الارض الي الخالق فان قيل اخرج
موضوع لصدوره عن القادر وقد استعمل لغير القادر فيكون لفظ اخرج مستعملا في غير ما وضع

له بحسب اللغه فيكون مجازا لغويا اجيب بان صيغه اخرج في معنى نسبتها الي الفاعل لا تدل
على معنى سوى صدوره عن شي ما ولا يدل على خصوص ذلك الشي من انه قادر او ليس بقادر فان
كونه قادرا ليس بداخل في مفهومه وضعا لانه لو كان داخلا في مفهومه وضعا لكان اخرج
خبرا تاما ولكان قول القايل اخرج اثقال الارض القادر تكريرا وغير القادر نقضا وكان التغيير
في الاسناد العقلي فكان مجازا عقليا **قوله** مسله الاسما الشرعيه جايزه لعدم
امتناع وضع الشارع اسما لغويا او غيره لمعنى معلوم او مجهول فان دلالته ليست ذاتيه ولا
يجب اسم لمسمى لانتفايه قبل التسميه وجواز الابدال والا لوضع وواقعه خلافا للقاضي قال لو
وضعها لزمه تعريفها توقيفا والا لزم ما لا يطاق والتعريف بالتواتر وليس واجاب من اجازه بالتزامه
ومن منع منع اللزوم فانه مشروط بتكليف الفهم قبل الفهم وليس والتعريف بالتكرير والقراين كتعليم
الوالد ولده ولنا القطع بالاستقرا ان الصلاة للافعال والزكاة والصيام والحج لاخراج مال وامساك
خاص وقصد البيت حقيقه شرعيه وهي في اللغه للدعا والنمو والامساك والقصد المطلقين وما
قيل ان معانيها اللغويه باقيه والزيادات شروط الاجزا مردود بان الصلاة للدعا والاتباع لغه
وقد تخلو عنهما المصلي شرعا فلو بقي لزم الاطلاق عليه وما قيل انها مجازات فان الدعا جز الصلاة
والزكاة سبب النما مردود بانه ان اريد استعمال الشارع اياها فهو المراد وان اريد استعمال اهل
اللغه فيها اباه الظاهر لجهلهم بها ظاهرا فلو استعملوها لعرفوها ولسبق تعقل المعنى على الاستعمال
ولانها سابقه الي الفهم بغير قرينه والمجاز متوقف عليها ٥ الاسما الشرعيه ممكنه اذ لا امتناع
في وضع الشارع اسما من اسما اهل اللغه او من غير اسمايهم لمعنى يعرفونه او لا يعرفونه فان دلالة
الاسما على المعاني ليست لذواتها ولا الاسم واجب للمسمى بدليل انتفا الاسم قبل التسميه
وجواز ابدال اسم باسم كابدال اسم الحرارة بالبرودة في ابتدا الوضع كما في اسما الاعلام والاسما
الموضوعه لادوات ارباب الحرف والاسما الشرعيه واقعه خلافا للقاضي فانه نفى الاسما الشرعيه
والخلاف ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من اسما اهل اللغه كلفظ الصلاه والصوم والزكاة
هل خرج به عن وضعهم ام لا فمنع القاضي ابو بكر من ذلك على معنى ان تلك الاسما مستعمله في معانيها
اللغويه والزيادات التي هي في المعاني الشرعيه شروط ومنهم من منع من ذلك على معنى ان ما
استعمله الشارع مجازات لغويه لم تبلغ رتبه الحقايق قال القاضي ان الشارع لو وضع تلك
الاسما على معانيها لزمه تعريف الامه بطريق التوقيف نقل تلك الاسما والا كان مكلفا لهم بفهم

مراده من تلك الاسماء وهم لا يفهمونه فيلزم تكليف ما لا يطاق والتعريف بطريق التوقيف في مثل هذه الامور لا بد وان يكون متواترا فان الحجة لا تقوم بالآحاد فيها والتواتر ليس بثابت واجاب من اجاز التكليف بما لا يطاق بالتزام التكليف بما لا يطاق فانه جائز على اصول الاشاعرة وان كان ممتنعا عند المعتزلة واجاب من منع التكليف بما لا يطاق بمنع لزوم التكليف بما لا يطاق فانه انما يلزم التكليف بما لا يطاق لو كلفهم بفهمها قبل تفهيمهم وليس كذلك وليس يلزم ان يكون التعريف بالتواتر لم لا يجوز ان يكون التعريف بالتكرير والقراين المتعاقبة مرة بعد اخرى كتعليم الوالدين ولدهما الصغير والدليل على ان الاسماء الشرعية واقعة ان القطع حاصل بالاستقراء ان الصلاة في الشرع موضوعة للافعال المخصوصة والزكاة للمقدار المخرج من المال بالنية والحج لقصد البيت على الوجه المشروع وهذه الاسماء حقايق شرعية ضرورة سبق فهم هذه المعاني عند اطلاق هذه الاسماء من غير قرينة وهذه الاسماء موضوعة في اللغة لغير هذه المعاني فان الصلاة في اللغة للدعاء والزكاة للنمو والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وما قيل ان هذه الالفاظ غير موضوعة في الشرع لهذه المعاني بل هذه الالفاظ مستعملة في معانيها اللغوية ومعانيها اللغوية باقية والزيادات الحاصلة في الشرع شروط زيدت على معانيها اللغوية لا باعتبار ان تكون الالفاظ موضوعة لها دالة عليها بل باعتبار انها شروط الاجزاء فان وقوع معانيها اللغوية على الوجه المطلوب شرعا لا يكون مجزيا بدون هذه الزيادات مردود بان الصلاة للدعاء او الاتباع بحسب اللغة وقد استعملت في الشرع فيما يخلو عنهما كصلوة الاخرس المنفرد وصلاة من لا قدرة له على القراءة اصلا في حال الانفراد قوله وما قيل مبتدا وقوله مردود خبره قوله وما قيل انها مجازات مناقضة للدليل الذي ذكر على ان الاسماء الشرعية واقعة تقرير المناقضة ان يقال لا نسلم ان استعمال هذه الالفاظ في معانيها شرعا بطريق الحقيقة بل هذه الاسماء مجازات لتحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني اللغوية وبين هذه المعاني فان الصلاة للدعاء لغة وهو جزء الركعات والزكوة في اللغة النماء وهو سبب للمعنى وتسمية الكل باسم الجزء والمسبب باسم السبب بطريق المجاز قوله مردود خبره الردود وجهين احدها انه ان اريد بكون هذه الاسماء مجازات ان الشارع استعملها في غير معانيها اللغوية وغلب استعمالها فيها وان اريد بكونها مجازات ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني بطريق المجاز فالظاهر يا باه اي يمنعه لان اهل اللغة جاهلون بهذه المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون هذه الاسماء فيها فان اهل اللغة لو استعملوها في هذه المعاني لعرفوها ضرورة سبق تعقل

المعنى

المعنى على الاستعمال وثانيها ان استعمال هذه الاسماء في هذه المعاني لا يجوز ان يكون بطريق المجاز لانه يسبق هذه المعاني الى الفهم عند اطلاق هذه الاسماء من غير قرينة فان المجاز يتوقف فهم معناه على القرينة **قوله** ومن اصحابنا من اعتقد انها مجازات هجرت حقايقها بالشرع قالوا شرعت الصلاة للذكر وكل ذكر دعا والقصد الحج سميت به هذه العبادة لقوة العزم وقطع المسافة قالوا ويتصرف عند الاطلاق الى المشروع حتى لو نذر صلوة او حجا وصوما لزمه المشروع وكذلك العرف حتى لو حلف لا ياكل راسا او بيضا او طبيخا او شواء تعين ما تعورف في الحز الاسلام لان الكلام موضوع لاستعمال الناس فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة وما فسرناه اولا اوضح ⓞ اعتقد بعض اصحاب ابي حنيفة ان الاسماء المستعملة في الشرع مجازات هجرت حقايقها اللغوية بالشرع قالوا الصلاة والحج والصوم هجرت حقايقها اللغوية باستعمالها في معانيها الشرعية فان الصلوة اسم للدعاء قال صلى الله عليه وسلم واذا كان صايما فليصل اي فليدع ثم سميت بها العبادة المعلومة مجازا لانها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلاة لذكري اضاف المصدر الى المفعول اي لتذكرني فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة في كل ركن وكل ذكر دعا فان من ذكر الله تعالى يقال دعاه وتحقيقه ان العبد الفقير بذكر الله تعالى يطلب حاجته منه والدعا ذكر المدعو وطلب امر منه فيكون كل ذكر دعاء والحج القصد في اللغة سميت به العبادة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد وقطع المسافة والصوم في اللغة الامساك مطلقا ثم نقل الى العبادة الخاصة مجازا لانها مشتملة على الامساك والزكوة تدل على الطهارة قال الله تعالى وتزكيهم اي وتطهرهم وقال تعالى قد افلح من زكاها اي طهرها عن رذايل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء يقال زكى الزرع اي نما ثم سمي بها القدر الذي يخرج من المال الى الفقير مجازا لان اخراجه سبب لنما المال والبركة فيه وللطهارة المؤدي عن الاثام وغلب استعماله فيها حتى صارت الحقيقة كالمهجورة فانه لو نذر ان يصلي او يحج او يصوم لزمه العبادة المشروعة المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقايقها اللغوية وكذلك العرف حتى لو حلف لا ياكل راسا وبيضا وطبيخا وشوا تعين ما تعورف اي تعين ما هو متعارف وان كان اللفظ دالا عليه بطريق المجاز ولا يحنث بما ليس بمتعارف وان كان ما ليس بمتعارف يكون الاسم حقيقة فيه لغة وانما صار استعمال اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك اللغة الحقيقية لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم الى الافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الفهم لا الافهام فاذا تعارف استعماله للشئ بطريق المجاز صار المجاز بسبب استعمالهم

وحاجتهم

المعلومة

كالحقيقة وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد
البلد عند الاطلاق لدخول العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل
به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة قال المصنف وما ذكرناه اولا اوضح اي
حمل هذه الامثلة التي ذكرت حقايق شرعية او عرفية اوضح من جعلها مجازات مهجورة الحقايق
قوله مسئلة الحق ان المجاز في اللغة كاطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد
وقالوا ظهر الطريق ومتنه وجناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وليست
حقايق في هذه لانها حقايق في غيرها قطعا دفعا للاشتراك ولو كانت مشتركة ما سبق
ما يسبق منها عند الاطلاق في ضرورة التساوي الاسناد لو وقع فان افاد مع قرينة لم يحتمل غير ما
افاد وكان حقيقة او لا معها فكذلك لان الحقيقة لا يسعر اليها وايضا فالتعبير بالحقيقة
ممكن فالعدول مع الحاجة ولا ضرورة بعيد قلنا لا يفيد عند عدم الشهرة الا بقرينة والحقيقة
والمجاز صفتا اللفظ دون القراين المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة المجموع والعدول للفوايد
المعلومة في علم البيان ٥ اختلف الاصوليون في وقوع المجاز في اللغة فنفاه الاستاذ
ابو اسحق ومن تابعه واثبته الباقون وهو الحق والدليل عليه انه اطلق الاسد على الشجاع
والحمار على البليد وقولهم ظهر الطريق ومتنه وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق واستعمال
هذه الالفاظ في هذه المعاني اما بطريق الحقيقة واما بطريق المجاز اذ لا قايل بالفصل والاول
منتف لوجهين احدهما ان هذه الالفاظ حقيقة في معان اخر بالاتفاق فان لفظ الاسد حقيقة
في السبع والحمار في البهيمة والظهر والمتن والساق في الاعضا المخصوصة واللمة في الشعر اذا
جاوز شحمة الاذن فلو كانت هذه الاسما حقيقة فيما ذكرنا من الصور لكان اللفظ مشتركا وهو خلاف
الاصل والمجاز وان كان خلاف الاصل فهو اولى من الاشتراك الثاني لو كانت هذه الاسما حقيقة في المعاني
المذكورة لكانت سابقة الى الفهم عند عدم القرينة ان كانت مجازات بالنسبة الى غيرها اولم
تسبق الغير الى الفهم ان كانت حقيقة فيه ضرورة التساوي واللازم باطل لان عند عدم القرينة
يتبادر غيرها الى الفهم فان عند عدم القرينة السابق الى الفهم من الاسد السبع ومن
الحمار البهيمة وكذلك في الصور قال الاستاد لو وقع في لغة العرب مجاز فان افاد معناه
المجازي بقرينة لم يحتمل غير ذلك المعنى الذي افاده وكان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى
وان افاد معناه بدون القرينة فهو ايضا حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بدون

القرينة

بالحيوان م

القرينة ولا يفتقر الى القرينة في الافادة وايضا فانه ما من صورة من الصور الا ويمكن التعبير
عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها فاستعمال اللفظ المجازي فيها مع افتقاره الى القرينة والعدول
عن الحقيقة مع الحاجة اليها ولا ضرورة بعيد عن الحكمة والبلاغة قلنا المجاز لا يفيد عند
عدم الشهرة الا بقرينة ولا معنى للمجاز هذا والنزاع في ذلك لفظي ليس وان الحقيقة والمجاز
من صفات اللفظ دون القراين المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة المجموع والعدول عن الحقيقة الى
المجاز للفوايد المعلومة في علم البيان مثل اختصاص المجاز بالخفة على اللسان او لمساعدة
في وزن الكلام نظما ونثرا او المطابقة او المجانسة وقصد التعظيم او لتحقير الحقيقة او ثقلها
على اللسان الى غير ذلك من المقاصد المعلومة في البيان **قوله** مسئلة وهو
في القران ليس كمثله شي واسال القرية جدارا يريد ان ينقض وهو تجوز بالزيادة والنقصان
والاستعارة ومنعت الظاهرية اما في الاولى فهو نفي التشبيه حقيقة اي ليس كذاته شي
والمثل العين فان امنوا بمثل ما امنتم به اي بنفسه والقرية مجمع الناس فان سلم انها الجدران
فانطاقها بجواب نبي معجزة له وكذلك خلق الارادة في الجدار وعارضت بان المجاز كذب
ولذلك صدق نفيه وركيك فيصان القران عنه وانما يصار اليه للعجز عن الحقيقة ولجاز
لو وصف بالمتجوز واجيب والعيس نفيا للتشبيه والاثبات فان التقدير ليس مثل مثله وفيه
اثباته والمثل في الاية لانه المشارك في الصفات حقيقة فان قيل سلب كلي فلم يقتض ثبوت
الموضوع فيجوز ان ينفي مثل المثل لعدم المثل وهو ابلغ قلنا ولا يقتضي نفيه فكان ممكنا
والنفي هكذا للمبالغة مجاز وانتم تنفونه والقرية محل الاجتماع لا نفس المجتمعين
وكلام الجماد معجزة يستلزم التحدي وليس على ان المجاز فيه غير مدفوع لجري من تحتها
الانهار اشتعل الراس شيبا واخفض لها جناح الذل الحج اشهر الله نور السموات وجزاء
سيية سيية مثلها الله يستهزئ بهم كلما اوقدوا نارا للحرب وكونه كذبا وركيكا عند
العجز ممنوع وانما يكون كذبا لو اثبت حقيقة وتكون ابلغ وافصح من الحقيقة ومنطوقا به
مع القدرة لقصد البلاغة واوصافه تعالى توقيفية ولم يرد المتجوز ٥ اختلفوا في ان
المجاز على تقدير وقوعه في اللغة هل هو واقع في القران ام لا فنفاه الظاهرية واثبته
الباقون وهو المختار رحمة المختار وقوله تعالى ليس كمثله شي فانه مجاز بالزيادة لان قوله
كمثله موضوع لمثل مثله فاطلق واريد به مثله فيكون مجازا بالزيادة فانه اريد المجموع المضاف

ظ

سوك بو

ظ

لا يدل

مع المضاف اليه وقوله تعلى واسال القريه مجازا بالنقصان لان القريه موضوعه للمكان المخصوص

فاطلقت واريد بها اهل القريه فيكون مجازا بالنقصان لانه اريد بالمضاف اليه مجموع المضاف

مع المضاف اليه وقوله تعلى جدارا يريد ان ينقض فانه مجاز من باب الاستعاره فان الاراده موضوعه

لصفه ذى شعور وقد اريد به هنا ما يشابهه وهو الميل القائم بالجدار قوله وهو تجوز بالزيادة

يعنى الاول قوله والنقصان يعنى الثانى والاستعاره يعنى الثالث ومنعت الظاهريه التجوز

فى الصور الثلث اما الاول وهو قوله تعلى ليس كمثله شى فهو حقيقه فى نفى التشبيه ومعناه ليس

كذاته شى فان المثل هو العين ومنه قوله تعلى فان امنوا بمثل ما امنتم به اى بنفسه ويقال مثلك

لا يقول هذا اى نفسك واما الثانى وهو قوله تعلى واسال القريه فالقريه مجمع الناس فان

القريه ماخوذة من الجمع ومنه يقال قريت الماء فى الحوض اى جمعته وقريت الناقه لبنها

فى ضرعها اى جمعته ويقال لمن صار معروفا بالضيافه قارى لاجتماع الاضياف عنده وسمى

القران قرانا لذلك ايضا لاشتماله على مجموع السور والايات ثم وان كان القريه اسم الجدران فالله

تعلى قادر على انطاقها والزمان زمان خرق العوايد فانه زمان النبوة وزمان النبوة زمان خرق

العادة فيمكن نطقها بالجواب بنى معجزة لة واما الثالث وهو قوله تعلى جدارا يريد ان ينقض

فحقيقه ايضا لانه لا يتعذر ان يخلق الله تعلى الاراده فى الجدار ثم قالوا سلمنا دلاله ما ذكرتموه

على التجوز لكنه معارض بما يدل على عدمه لان المجاز كذب ولذلك يصدق نفيه عند قول القايل

للبليد انه حمار والشجاع انه اسد بان يقال ليس البليد بحمار وليس الشجاع باسد واذا صدق

نفيه يلزم كذبه ولان المجاز ركيك وكل ما هو ركيك يصان القران عنه ولان المجاز انما يصار

اليه عند العجز عن الحقيقه وهو الله تعلى منزه عن ذلك ولانه لو جاز ان يقع المجاز فى القران لوصف

البارى تعلى بالمتجوز نظرا الى الاشتقاق فانه اذا صدق المشتق منه صدق المشتق واللازم باطل

بالاجماع والجواب عنها اما قولهم قوله تعلى ليس كمثله شى نفيا للتشبيه حقيقه فليس بمستقيم لانه

لو كان نفيا للتشبيه حقيقه لتناقض واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة انه حينئذ

يكون التقدير ليس مثل مثله شى فيلزم التناقض ضرورة انه مثل مثله والمثل فى قوله تعلى

فان امنوا بمثل ما امنتم به زايد ليس هو العين لانه المشارك فى الصفات حقيقه فلا يكون

العين فان قيل قوله تعلى ليس كمثله شى سلب كلى فلم يقتض ثبوت الموضوع فيجوز ان ينفى

مثل المثل لعدم المثل وهو ابلغ اجيب بان السلب الكلى وان لم يقتض ثبوت الموضوع لم يقتض

بنفى الموضوع

نفى الموضوع فيمكن اثبات مثل المثل فيكون مناقضا لقولنا ليس مثل مثله شى والنفى هكذا

اى نفى مثل المثل لعدم المثل للمبالغه مجاز وانتم تنفونه هذا ما ذكره المصنف والحق ان هذا

الكلام وهو قوله تعلى ليس كمثله شى محمول على المعنى الحقيقى ويلزم منه نفى المثل مطلقا بطريق

برهانى وهو الاستدلال بنفى اللازم على نفى الملزوم فان مثل المثل لازم للمثل فانه اذا تحقق

المثل تحقق مثل المثل لانه اذا كان للشى مثل يكون ذلك الشى مثل مثله واذا كان مثل المثل

لازما للمثل يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل فانه يلزم من نفى اللازم نفى الملزوم وقوله ليس كمثله

شى سلب كلى والموضوع فيه شى وهو نكره فى سياق النفى فيكون للعموم وقوله لمثله محمول ومعناه

مثل مثله فان الكاف بمعنى المثل فيكون التقدير ليس شى من الاشياء مثل مثله ومثل المثل من قبيل

الاوصاف فيكون على تقدير ثبوته يستدعى ذاتا موصوفه والمحمول هو الوصف اذا عرف

هذا فنقول يلزم من قوله تعلى ليس كمثله شى نفى مثله مطلقا اى نفى مثله فى الاعيان وفى الاذهان

وذلك لانه لو كان له مثل ذهنا او عينا يكون هو مثل مثله لما عرفت ان مثل المثل لازم للمثل لكن

ليس هو مثل مثله لقوله تعلى ليس كمثله شى فانه يقتضى نفى مثل مثله عن كل شى فيقتضى نفى مثل

المثل عنه ايضا فظهر من هذا انه اذا حمل هذا الكلام على المفهوم الحقيقى يلزم نفى المثل على

ابلغ الوجوه ولا يقال لو حمل هذا الكلام على المفهوم الحقيقى لحصل المقصود وهو بيان تفرده

فى ذاته ونفى المثل عنه اذ نفى مثل المثل لا يوجب نفى المثل بل لو كان المراد منه نفى مثل المثل

يلزم المحال لانه يلزم نفيه تعلى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لانه تعلى مثل المثل لانا نقول

نفى مثل المثل يستلزم نفى المثل لان مثل المثل لازم للمثل ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم قوله

بل لو كان المراد منه نفى مثل المثل يلزم المحال لانه يلزم نفيه تعلى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

قلنا اذا كان المراد منه نفى مثل المثل يلزم نفى هذا الوصف اما بنفى الموصوف او بنفى المثل ونفى

الموصوف ممتنع لذاته فيكون نفى المثل بل محال ان يتصف بهذا الوصف فان اتصافه بهذا

الوصف يستدعى ان يتصور له مثل ولا يتصور له مثل فان المثل هو المشارك فى الحقيقه

ويمتنع مشاركة شى له فى الحقيقه فيمتنع ان يكون مثلا لمثله وما قيل ان ثبوت مثل

المثل لا يتوقف على ثبوت المثل فى الخارج بل يكفى ثبوت مثله فى الذهن وثبوت مثله فى الذهن

غير محال الكلام ساقط فان حقيقته لذاتها يمتنع ان يقع فيها اثنينية او كثرة

فانه الفرد الواحد الحقيقى الذى لا مشاركه لشى معه فى الحقيقه فلا يتصور له مثل

واما قولهم القريه فى قوله تعلى واسال القريه مجمع الناس اى نفس المجتمعين فليس بصحيح لان
القريه هى المحل الذى يقع فيه الاجتماع لا نفس المجتمعين ومن ذلك سمى جامع القران بالقارى
وكذلك سمى جامع الضيفان بالقارى واما قولهم يمكن نطق القريه لجواب نبى معجزة له فليس بحق
لانه انما يقع كلام الجماد معجزة للنبى اذا تحدى النبى به وليس كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن الاعتماد
عليه وان امكن تخيل ما قالوه مع بعده فلا يمكن دفع المجاز فى القران عن قوله تعلى تجرى من تحتها
الانهار والانهار غير جاريه وعن قوله تعلى واشتعل الراس شيبا والراس غير مشتعل وعن قوله تعلى
واخفض لهما جناح الذل والذل لا جناح له وعن قوله تعلى الحج اشهر معلومات والحج ليس و الاشهر
ليست هى الحج بل هى ظرف زمان لافعال الحج وقوله تعلى الله نور السموات وقوله تعلى جزا سيية سيية
مثلها وقوله تعلى الله يستهزئ بهم وقوله تعلى كلما اوقدوا نارا للحرب وقوله اطفاها الله وقوله تعلى
ويمكرون ويمكر الله وقوله تعلى حاط بهم سرادقها الى ما لا يحصى ذكره من المجازات والجواب عن المعارضه
الاولى يمنع كون المجاز كذبا فانه انما يكون لو اثبت ذلك للحقيقه لا للمجاز لكيف والكذب مستقبح عند
العقل والمجاز والاستعاره عندهم من المستحسنات وعن الثانيه بمنع كونه ركيكا بل ربما كان
المجاز افصح وابلغ واقرب الى تحصيل مقاصد البليغ وعن الثالثه بمنع كون المجاز انما يصار اليه للعجز
عن الحقيقه فان المجاز قد يكون منطوقا به مع القدره على الحقيقه لقصد البلاغه وعن الرابعه
بمنع استلزام صدق المشتق منه صدق المشتق وانما يلزم ذلك لو لم تكن اسما الله توقيفية
وليس كذلك فان اسما الله توقيفيه ولم يرد اذن شرعى فى اطلاق المتجوز **قوله**
مسله العلاقه ضروريه وهل يشترط معها النقل فقيل لا يشترط والا لتوقف اهل العربيه عليه ولا
يتوقفون وايضا لما افتقر الى النظر فى العلاقه وقيل يشترط اذ لو كفت العلاقه لاطلقت
النخله على كل طويل والشبكه على الصيد والشجره على الثمرة والاب على الابن وبالعكس للسببيه
قلنا امتنع لمانع لغوى ٥ لا خلاف فى ان المجاز مشروط بالعلاقه المعتبرة لكن اختلفوا فى
اطلاق الاسم على المعنى المجازى هل يشترط فى كل صورة مع العلاقه النقل عن العرب او يكفى فيه
ظهور العلاقه المعتبره فى التجوز منهم من شرط فى ذلك مع العلاقه النقل ومنهم من اكتفى بالعلاقه
لا غير احتج الذين لا يشترطون النقل بان النقل فى كل صوره لو كان شرطا لتوقف اهل اللغه
فى تجوزاتهم على النقل من العرب واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان النقل لو كان
شرطا فى الاستعمال لتوقف المشروط وهو الاستعمال على الشرط وهو النقل واما بيان بطلان

اللازم

اللازم فلانهم لا يتوقفون على الشرط بل يطلقون فى كثير من الصور التى ظهر فيها العلاقه مع
عدم النقل حجة اخرى لهم تقريره انه لو كان النقل عن العرب شرطا فى كل صورة لما افتقر
المستعمل الى النظر فى العلاقه المعتبرة بين المسمى الحقيقى والمعنى المجازى عند اطلاق اللفظ على
المعنى المجازى واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المقصود من النظر فى العلاقه جواز
الاستعمال واذا كان النقل شرطا يكفى فى جواز استعمال اللفظ كونه منقولا عنهم من غير ان
نعلم العلاقه كما فى جميع المستعملات الحقيقيه وهذه الحجه الثانيه ضعيفه اما اولا فلانا نمنع
بطلان اللازم فانا لا نسلم افتقار المستعمل الى النظر فى العلاقه عند اطلاق اللفظ فى المفهوم المجازى
بل النقل عن العرب فى كل صورة كاف فى جواز الاطلاق والافتقار الى النظر انما يكون بالقياس
الى الواضع فان الواضع عند وضعه اللفظ للمفهوم المجازى افتقر الى ان يلاحظ العلاقه بينهما
ولئن سلم ان المستعمل مفتقر الى النظر فى العلاقه ولكن لا نسلم صدق الملازمه قوله لان المقصود من
النظر فيها هو جواز الاستعمال قلنا لا نسلم ان المقصود من النظر فيها منحصر فى جواز الاستعمال
وذلك لانه يجوز ان يكون المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الوضع للمفهوم المجازى فلذلك النظر
فيها لا لاجل افتقارنا فى جواز الاستعمال الى النظر فيها حجة المشترطين النقل فى كل واحد
من الصور انه لم يشترط النقل عن العرب فى جواز استعمال اللفظ فى كل صورة بل كفت العلاقه
لاطلقت النخلة على كل طويل غير الانسان لمشابهة لها فى الطول والشبكه على الصيد والشجر على
الثمره والاب على الابن وبالعكس تعبيرا عن هذه الاشياء باسماء اسبابها لما بينها وبين اسبابها
من الملازمة فى الغالب وهى من الجهات المصححه للتجوز واذا ظهرت العلاقه المعتبره بين
المفهوم الحقيقى وغيره ولم يشترط النقل عن العرب جاز اطلاق اسم المفهوم الحقيقى على
ذلك الغير لتحقق المقتضى وانتفاء المانع واللازم باطل فانهم لا يستعملون هذه الالفاظ فى
هذه المعانى والجواب عنه بمنع الملازمة تقريره ان يقال لا نسلم انه اذا لم يشترط النقل
لجاز الاستعمال فى الصور المذكوره وذلك لان عدم جواز الاستعمال قد يكون لوجود المانع لا
لاشتراط النقل فانه يجوز ان يكون خصوصية هذه المحال مانعة عن جواز استعمال
اللفظ فيها وان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الالفاظ فى هذه
الصور فيكون تنصيصهم مانعا من الجواز او لم يكتف الواضع فى هذه الصور بمثل هذه
العلاقه واعتبار العلاقه عند الوضع شرط جواز الاستعمال **قوله**

في المعنى

لوم

مسئلة اذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لان الاشتراك مخل بالتفاهم عند عدم القرينة ولاحتياجه الى قرينتين والمجاز الى قرينة والمجاز اغلب وابلغ واوجز واوفق في استعمال الفصحاء ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والجناس والروي والعروض بالمراد الاشتراك في مدلوله فلا يضطرب الملازمة وبالاشتقاق منه وباستغنائه عن العلاقة ومخالفة الظاهر وارتكاب الغلط لوجوب التوقف عند عدم القرينة وفي المجاز يحمل على الحقيقة وقد لا يكون مرادة فيحصل الغلط وفوايد المجاز مشترك وهو حقيقة فكان اولى قلنا كلها لا تعارض ترجيح المجاز لكونه اغلب وهو الحق ٥ هذه المسئلة في تعارض الاشتراك والمجاز وهما من الاحوال المخلة بالفهم التام والتعارض بينهما انما يتصور بان يكون اللفظ حقيقة بالنسبة الى احد مدلوليه ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة بالنسبة الى المفهوم الثاني حتى يلزم الاشتراك او غير حقيقة حتى يلزم المجاز فاذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز على الوجه المذكور فالمجاز اولى يدل على ذلك وجوه بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار فوايد المجاز فبدأ المصنف بمفاسد الاشتراك وذكر اثنين منها الاول ان الاشتراك مخل بالتفاهم عند عدم القرينة فانه اذا تجرد عن القرينة لم يفهم واحد من معنييه على التعيين فاختل التفاهم بخلاف المجاز فانه عند وجود القرينة يحمل على المفهوم المجازي وعند عدمها يحمل على المفهوم الحقيقي فلا يختل الفهم وجد القرينة ام لا الثاني ان المشترك يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه فان استعماله في كل من معنييه يحتاج الى قرينة مخصصة له لعدم ترجيح احد معنييه على الاخر كالعين فانه يحتاج عند استعماله في الباصرة الى قرينة تخصصها وكذلك عند استعمالها في الجارية بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة عند استعماله في المفهوم المجازي ولا يحتاج الى القرينة عند استعماله في المعنى الحقيقي كالاسد فانه يحتاج الى القرينة عند استعماله في الشجاع ولا يحتاج اليها عند استعماله في المفترس ثم ذكر من الوجوه المتعلقة بفوايد المجاز خمسة الاول ان المجاز اغلب في لغة العرب من الاشتراك ولولا انه اوفى بتحصيل مقصود الوضع لما كان كذلك الثاني ان المجاز ابلغ اي اتم على تمام المقصود فان قولنا زيد اسد اتم دلالة على شجاعته من قولنا زيد اسد شجاع او زيد كالاسد في الشجاعة وما هو ابلغ اولى الثالث ان المجاز اوجز في اللفظ اذ يقوم لفظ المجاز مقام الموصوف والصفة نحو رايت اسدا فان الاسد يقوم مقام قولنا رجل شجاع الرابع ان المجاز اوفق للطباع

ومن لوازم اختلال التفاهم وجود التكليف بالمحال

في استعمال

في استعمال الفصحاء لانه قد يكون احسن في العادة كالتعبير بالجماع عن الايلاج الذكر في الفرج الخامس ان المجاز يتوصل به الى السجع وهو رعاية الوزن والعجز والى المقابلة وهي ان يجمع بين شيئين او اكثر وبين ضديهما او اضدادها ثم اذا شرط هنا شرط شرط هنالك ضده كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى والى المطابقة وهي الجمع بين متضادين كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والى الجناس وهو تشابه الكلمتين في اللفظ نحو جبة البرد جنة البرد والى الروي وهو حرف القافية الذي يبنى عليه القصيدة كاللام في قول امرء القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ٥ لما ذكر الوجوه الدالة على ترجيح المجاز على الاشتراك شرع في الوجوه الدالة على ترجيح الاشتراك على المجاز فقال وعورض اي عورض الوجوه الدالة على اولوية المجاز بوجوه دالة على ترجيح الاشتراك والمجاز منها ان المشترك مطرد في مدلوله لكونه حقيقة في كل من مسمياته ومن علامات الحقيقة الاطراد وما يطرد لا يضطرب الملازمة ضرورة جواز استعماله في جميع نظايره ومنها الاشتقاق فان المشترك يصح منه الاشتقاق لانه حقيقة والاشتقاق من خواصها بخلاف المجاز كالامر فانه حقيقة في القول المخصوص فيشتق منه الامر والمامور وغيرهما من المشتقات ومجاز في الفعل فلا يشتق منه شيء فيكون المشترك متسعا في اللغة والاتساع امر مطلوب وما يفيد الامر المطلوب اولى ومنها ان المشترك مستغن عن العلاقة بين مدلوليه لان وضعه لكل واحد منهما على السوية بخلاف المجاز فانه لا يصح الا باعتبار علاقة بين المدلول الحقيقي والمجازي ومنها ان الاشتراك يستغني عن مخالفة الظاهر فان استعماله في كل من مدلوليه استعمال اللفظ فيما وضع له فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر بخلاف المجاز فان استعماله في المعنى المجازي استعمال في غير ما وضع له اللفظ واستعمال اللفظ في غير ما وضع له خلاف الظاهر ومنها استغناء المشترك عن ارتكاب غلط فانه يجب التوقف عند عدم القرينة فلا يحمل على احد مدلوليه فلا يقع غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم القرينة يحمل على مفهومه الحقيقي ويحتمل الغلط لجواز ان يكون مراد المتكلم المفهوم المجازي لا الحقيقي وما ذكر من فوايد المجاز اي كونه ابلغ واوجز واوفق في استعمال الفصحاء وكونه يتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والجناس والروي

فهو مشترك بين الاشتراك والمجاز فان البلاغه وما يتبعها كما يصح وقوعها في الاشتراك
لان الاشتراك يفيد المقصود على سبيل الاجمال فيقع في معناه ابهام وبيان فتسوق النفس
الى تحصيله فحصوله في الذهن بعد التشوف اليه واقع فان الحاصل بعد الاشتياق والطلب اعز
من المنساق بلا تعب فيكون ابلغ وكذلك فيما يتبع البلاغه والمشترك حقيقة فكان اولى قلنا
كل ما ذكرتم من فوايد المشترك لا يعارض ترجيح المجاز بكونه اغلب لان كثرة المجاز تدل على انه اوفق
للطبع والذكا وما كان اوفق للطبع فهو اولى وهذا احق **قوله** مسئله حكمها
في اثبات الاحكام بها سواء ومنهم من منع عموم المجاز تعلقا بانه ضروري والحقيقة اصل فلا
يساوي فاذا ورد لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وورد ولا الصاع بالصاعين
انصرف اليه ولم يعم كل مكيل ولنا انه ليس بضروري لما مر ولا العموم ذاتي للحقيقة وانما
يلحقها باسباب يلحق مثلها المجاز كالتعريف للجنس ثم عين الصاع ليس بمراد فتعين عموم
المجاز ٥ حكم الحقيقة والمجاز في اثبات الاحكام بها سوا حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ
امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما بلا خلاف كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله
تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان كل واحد من النصين خاص في المامور به
والمنهي عنه عام في المامور والمنهي وكذا حكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا كان المجاز
او عاما كقوله تعالى او جا احد منكم من الغايط وقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وقوله صلى الله
عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين هذا عند اكثر العلماء
ومنهم من منع العموم في المجاز واحتج في نفي العموم عن المجاز بان الحقيقة اصل لان الالفاظ
وضعت دلالات على المعاني للافادة وكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير ما وضعت له
لان استعمالها في غير ما وضعت له مفض الى الاخلال بالفهم لكنهم جوزوا استعمالها في غير
ما وضعت له ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعيه في الاحكام وهذه الضروره
ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة فلا تساوي بين
الحقيقه والمجاز في اثبات حكم العموم فاذا ورد قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سوا بسوا وورد ولا الصاع بالصاعين انصرف الى الطعام ولم يعم كل
مكيل بيانه ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام يدل بعبارته وعمومه على حرمة
قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو فان الطعام معرف باللام مفيد للعموم لكن

قد عارضه

قد عارضه الاستثناء في الكثير فان المراد من قوله سوا بسوا المساواة في الكيل بالاتفاق
فبقي ما عداه مندرجا في العموم فيخرج بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين والحديث
باشارته يقتضي كون الطعم علة لان الحكم اذا ترتب على اسم مشتق دل على علية المشتق منه
لذلك الحكم كالزنا والسرقه في قوله تعالى الزانيه والزاني فاجلدوا كل واحد وقوله تعالى والسارق
والسارقه فاقطعوا ايديهما والطعام اسم لما يوكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو
العله واذا كان ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العله ليست الا احد الاوصاف
لا يكون الكيل علة بالضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم
الذي هو علة الحرمة وحديث الصاع وهو ما روي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا
تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين يدل بعمومه على حرمة بيع الصاع بالصاعين
طعاما كان او غير طعام فان حقيقة الصاع غير مرادة هاهنا بلا خلاف وان بيع نفس
الصاع بالصاعين صحيح جايز بلا خلاف فانما المراد ما يحله مجازا بطريق اسم المحل على الحال
كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم الصاع اسم جنس معرف باللام فيعم ما يحله طعاما
كان او غير طعام كما لو كان على حقيقته فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا وباشارته يدل على
ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع
بما لا يكال بالصاعين او ولا مكيلا بمكيلين فيجوز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين
لعدم معنى الكيل على خلاف مقتضى الحديث الاول ونافي عموم المجاز يقول بانصرافه الى
الطعام لان الصاع مجاز فلا يعم اذ لا عموم للمجاز وقد اريد منه الطعام بالاتفاق فلا يكون غيره
مرادا فيصير تقدير الكلام ولا الطعام المقدر بالصاع بالطعام المقدر بالصاعين وعلى هذا
التقدير لا يدل على حرمة غير الطعام متفاضلا ولا على كون المكيل علة وصار موافقا للاول
منصرفا اليه والمثبتون لعموم المجاز قالوا المجاز ليس بضروري فان الفصيح من اهل اللغة
المتمكن من التعبير عن مقصوده بالحقيقة كثيرا ما يعدل عنها اليه من غير حاجة ولا
ضرورة والناس يستحسنون المجاز فوق ما يستحسنون الحقيقه والدليل على هذا ان
القران الكريم في اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغه يوجد المجاز فيه كثيرا كما تبين
وليس العموم ذاتيا للحقيقه فان عموم الحقيقه ليس لكونها حقيقه اذ لو كان عموم الحقيقه
لكونها حقيقه لما انفك العموم عنها فلم يوجد حقيقه الا وان يكون عامه وليس كذلك بل

جميع

العموم يلحق الحقيقة باسباب زايدة مثل تعريف الجنس باللام وغيره كما مر في العموم فاذا وجد
هذا السبب في المجاز تعين المصير اليه والصاع عينه غير مراد بل المراد ما حل فيه بطريق
المجاز فتعين عموم المجاز كما تعين عموم الحقيقة. **قوله** مسئلة ابو هاشم وجمع
من المعتزلة لا يصح ارادة معاني لفظ واحد وكذلك معاني المشترك واجازه الشافعي والقاضي
وبعض المعتزلة ان لم يمتنع الجمع كافعل امرا وتهديدا وابو الحسين والغزالي يراد لا لغة
والخلاف في الجمع كالافراد مبني على المفرد وقيل يصح فيه وان امتنع في المفرد لنا انه مستعمل فيهما
مريد ما وضع له وما لم يوضع وهو محال والمشترك ان كان لاحد امرين مختلفين على البدل فاستعماله
في المجموع لغير ما وضع له للتغاير بين المجموع وافراده وان وضع له ايضا فانه يستعمله فيه وحده افاد
احد مفهوماته او في الكل احال لان افادته المجموع يستلزم عدم الاكتفاء بدونه وافادته المفرد
يستلزم الاكتفاء به وهو تناقض فان قيل لا نسلم لمن يقول انه موضوع لاحدهما على البدل والشافعي
يعمم ولهذا يحمله على الكل عند العراء عن القرينة قلنا جاز استعماله في احدهما بقرينة فلذا استعمل
في المجموع وحده فان كان حقيقة في الافراد لم يكن استعمالا في الكل او مجازا فيهما لم يعم الحقيقة
والمجاز وهو خلاف مذهبه وان اريد ان الافراد استعمال لحكم بلزوم الاكتفاء وعدمه
الشافعي ان الله وملايكته يصلون الم تر ان الله يسجد له والصلاة من الله الرحمة ومن الملايكة
استغفار والسجود مختلف قلنا السجود الخضوع فهو متواطي والصلاة الاعتناء باظهار
الشرف او مقدر خبره او الفعل بدليل ما يقارنه فيهما لفظان ﴿ اختلف العلماء في اللفظة الواحدة
من المتكلم الواحد في وقت واحد اذا كانت حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر كالنكاح المطلق
على العقد والوطي او مشتركة بينهما كالقرء للطهر والحيض هل يصح ان يريد بها كلا المعنيين معا
ام لا واعلم ان الخلاف فيما اذا تلفظ باللفظ الذي هو حقيقة في احد المعنيين مجاز في الاخر او
باللفظ المشترك مرة واحدة واراد به معنييه واما اذا تلفظ مرة واراد به احد المعنيين وتلفظ
به مرة ثانية واراد المعنى الاخر فلا خلاف في صحته هذا والمراد باطلاق اللفظ على معنييه ان
يجعل كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا لا ان يجعل احد المعنيين مدلولا مطابقيا فانه
فرق بين الاطلاق الذي يكون فيه كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا وبين المدلول الاطلاق
الذي يكون المجموع فيه مدلولا مطابقيا وايضا ليس المراد منه ان يكون كل واحد من المعنيين
مدلولا مطابقيا في الحالة التي يكون الاخر ايضا مدلولا مطابقيا على معنى ان يراد باللفظ

بمجموع م

دفعة

40

دفعة واحدة هذا المعنى وهذا المعنى اذا عرفت هذا فنقول ذهب ايمة الحنفية وجماعة من اصحاب
الشافعي وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما الى انه لا يصح ارادتهما
معا من لفظ واحد سوا كان حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او مشتركا بينهما وذهب الشافعي
وجماعة من اصحابه والقاضي ابو بكر وجماعة من المعتزلة كالجبايي والقاضي عبد الجبار وغيرهم
الى جوازه بشرط ان لا يمتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشي والتهديد فانه
يمتنع الجمع بينهما واما صحة الجمع بين المعنيين فبان يقال ان اللفظ الذي له معنيان لا يخلو اما
ان يكون اللفظ المنسوب اليه في التركيب يصح انتسابه الى كل واحد من المعنيين او لا فان كان الاول
فقد صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب كقول القايل الاسد متحيز واريد به المفترس والشجاع
وكقوله العين متحيز واريد بالعين الجارية والذهب وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون المنسوب
اليه في التركيب قابلا للتوزيع بالنسبة الى المعنيين بان يكون البعض منسوبا الى احدهما والبعض
الاخر منسوبا الى الاخر ولا يكون فان كان الاول فقد صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب مثل
قوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي فان المنسوب اليه وهو الضمير العايد الى الله تعالى
والملايكة قابل للتوزيع بان يجعل البعض منسوبا اليه بالنسبة الى احد المعنيين والبعض الاخر
منسوبا اليه بالنسبة الى المعنى الاخر كما يجعل لفظ الجلالة منسوبا اليه للرحمة والمغفرة والملايكة
يدعون له ويستغفرون له وان كان الثاني فلا يصح اطلاقه على معنييه مثل ان يقال العين في هذا
الحيز ويراد بالعين الشمس والجارية فانه يمتنع الجمع بينهما فيما هو المنسوب اليه لاستحالة
حصول الشمس والجارية في هذا الحيز ونعني بالشمس القرص لا ضوءه ومذهب الشافعي انه
مهما تجرد اللفظ عن القرينة الصارفة الى احد المعنيين وجب حمله على المعنيين وليس كذلك عند
من جوز ذلك من مشايخ المعتزلة وفصل ابو الحسين والغزالي فقالا يصح ان يراد باللفظ الواحد
معنييه بوضع جديد لا انه يصح اطلاقه لغة حقيقة او مجازا وعلى هذا يجري الخلاف واختلفوا
في الجمع كالاسود والاقراء سوا كان اثباتا كما لو قيل للمراة اعتدي بالاقراء او نفيا كما لو
قيل لا تعتدي بالاقراء وذلك لان جمع الاسم يسد مسد اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولا
لمعنييه كان الجميع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فكذلك ايضا والجاه في الجميع متفرع
على الجاه في المفرد وربما قال بالتعميم في طرف النفي سوا كان فردا او جمعا بعض من قال
بنفيه في طرف الاثبات ولهذا قال ابو الحسين البصري وفيه بعض الاشتباه اذ يجوز

جميع م

ان يقال ينفي الاعتداد بالحيض والطهر معا والحق ان النفي لها اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى
الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد المعنيين فكذلك النفي هذا تحرير
المذاهب واحتج المصنف على الاول من المذاهب اما على الحقيقة والمجاز فبان مستعمل اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجاز مريد لما وضع له اللفظ اولا لاستعماله فيه غير مريد لما وضع له اللفظ اولا
لاستعماله في غيره وهو محال ضرورة امتناع اجتماع النقيضين واما على المشترك فبان المشترك
لا يخلو اما ان يكون موضوعا لاحد امرين مختلفين على سبيل البدل من غير ان يكون موضوعا للمجموع
فاستعمال اللفظ للمجموع استعمال لما وضع له اللفظ ضرورة والتغاير بين المجموع من امرين مختلفين
ومن افراده سواء كان كل واحد واحد منهما على سبيل البدل او واحدها على التعيين واستعمال اللفظ
في غير ما وضع له ممتنع واما ان يكون موضوعا للمجموع ايضا فان استعمله في المجموع وحده لم يكن
اللفظ مفيدا الا احد مفهوماته لانه حينئذ لا يكون اللفظ مستعملا الا لاحد مفهوماته فلم
يكن مستعملا في جميع مفهوماته فلم يكن لجميع مفهوماته وان استعمله في المجموع وفي الافراد على
الجمع فهو محال لان افادته للمجموع يستلزم عدم الاكتفا بدون المجموع فان فائدة المجموع معناه
ان لا اكتفا لا يحصل الا به وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء به لان افادته للمفرد معناه ان
الاكتفا يحصل به وهو تناقض ثم قال المصنف فان قيل ما ذكرتم في المشترك انما هو لازم لمن يقول ان
المشترك موضوع لاحد المعنيين على سبيل البدل حقيقة وليس كذلك عند الشافعي والقاضي
ابي بكر فانهما يعممان المشترك في الجميع على طريق الحقيقة ولهذا اذا تجرد المشترك عن القرينة وجب
حمله على الكل عندهما وعلى هذا بطل كل ما قيل من التقسيم المبني على ان اللفظ المشترك موضوع
لاحد مفهوميه على سبيل البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه وانما هو لازم على مشايخ المعتزلة
المعتقدين كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مفهوميه على سبيل البدل حقيقة فلن جاز استعماله
في احد مفهوميه بقرينة عند الشافعي والقاضي ابي بكر سوا كان حقيقة او مجازا وعند ذلك
اذا استعمل في المجموع وحده فان كان اللفظ حقيقة في الافراد يكون اللفظ مشتركا بين المجموع
والافراد فلم يكن المشترك مستعملا في جميع مفهوماته وان كان اللفظ مجازا في الافراد لم يعم
الحقيقة والمجاز لانه حينئذ يكون مستعملا في المجموع الذي هو مفهومه الحقيقي ولم يكن مستعملا
في الافراد التي هي مفهوماته المجازية فلم يكن مستعملا في الحقيقة والمجاز وهو خلاف مذهب
الشافعي والقاضي واذا استعمل في الافراد ايضا فاريدت الافراد والمجموع يلزم المجاز لان

افادته

41

افادته للمجموع يستلزم عدم الاكتفاء بدونه وافادته للمفرد يستلزم الاكتفا به وهو
جمع بين النقيضين اجاب صاحب الاحكام بان استعماله في الافراد متى يكون مستلزما للاكتفاء
بها اذا كانت داخلة في المجموع واذا لم تكن داخلة في المجموع الاول ممنوع فانه اذا كان داخلا في المجموع
فلا بد منها وهذا لا يستلزم الاكتفا به والثاني مسلم ولا يلزم منه التناقض على كلا التقديرين اما
على تقدير العمل باللفظ في احاد الافراد مع الاقتضاء فلان الجملة غير مشترطة في الاكتفاء واما
عند كون الافراد داخلة في مسمى الجملة فلانها لا بد منها لا بمعنى انه يكتفى بها فان قيل اذا كانت الافراد
داخلة في مسمى الجملة فليس للفظ عليها دلالة لا لجهة الحقيقة ولا لجهة المجاز بل بطريق الملازمة
الذهنية وليست دلالة لفظية ليلزم ما قيل قلنا لا نسلم خروجها عن الدلالة اللفظية
وذلك لانه لا خفاء بدخول الافراد في الجملة فيكون مفهومه من اللفظ الدال على الجملة فله عليها
دلالة وهي اما ان تكون لجهة الحقيقة او التجوز هذا ما قال صاحب الاحكام وفيه نظر
فانه لا يلزم من كون دلالتها لفظية ان تكون لجهة الحقيقة او التجوز فان دلالة التضمن لفظية
وليست لجهة الحقيقة او التجوز ضرورة كون اللفظ مستعملا في مدلوله التضمني فكل من
الحقيقة والمجاز مشروط بالاستعمال ولقائل ان يقول ليس من شرط استعمال في معنى عدم استعماله
في معنى اخر فان استعمال اللفظ على المعنى جار على وفق الوضع فكما انه ليس من شرط [illegible] وضع
اللفظ لمعنى عدم وضعه لمعنى اخر فكذلك استعماله لمعنى لا يشترط فيه عدم استعماله لمعنى اخر سوا
كان المعنى الاخر موضوعا له اللفظ ايضا او غير موضوع له اعني المفهوم المجازي وايضا ليس من
شرط استعمال اللفظ في مفهومه المجازي عدم استعماله في مفهومه الحقيقي ولا عدم استعماله
في مدلول اخر مجازي والمشترك اذا اطلق واريد به احد المدلولات لا بعينه لا يكون حقيقة لان
اللفظ لم يوضع لاحد المدلولات لا بعينه بل يكون مجازا ان اريد بقوله لا بعينه ان لا يكون التعيين
شرطا والعلاقة اللزوم فان احد المدلولات لا بعينه بالمعنى المذكور لازم لكل واحد من المدلولات
بعينه الذي هو المدلول الحقيقي واطلاق اللفظ على لازم ما وضع له اللفظ اطلاق بالمجاز هذا
اذا اريد بقوله لا بعينه ان لا يكون التعيين شرطا واما اذا اريد بقوله لا بعينه ان يكون عدم
التعيين شرطا فلا يصح اطلاق اللفظ عليه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز اما بطريق
الحقيقة فلان اللفظ لم يوضع له واما بطريق المجاز فلانه لم يكن بين مدلوله الحقيقي الذي هو كل
واحد منها بعينه وبين احد مدلولاته لا بعينه بالمعنى المذكور علاقة معتبرة بحسب النوع حتى

عدم

يصح اطلاقه عليه بطريق المجاز والمشترك اذا اطلق واريد به احد مدلولاته بعينه دون غيره
يكون اطلاقه بطريق الحقيقه لانه استعمال اللفظ فيما وضع له ويحتاج الى قرينه لا باعتبار ارادة
المدلول الحقيقي بل باعتبار عدم ارادة المدلول الاخر الحقيقي فان المدلول الاخر ايضا مدلول
حقيقي والغرض انه غير مراد واذا اطلق واريد به جميع مدلولاته على معنى انه اريد هذا مستقلا
وذاك مستقلا معا يكون اطلاقه بطريق الحقيقه لانه استعمال اللفظ فيما وضع له لا على معنى انه
اريد به مجموع معانيه فانه بطريق المجاز لان الواضع لم يضع له اللفظ بازاء المجموع فيكون
بطريق المجاز لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له واستعمال اللفظ في كل واحد من المدلولات
غير محتاج الى قرينه ضرورة انتفاء الموجب لذكر القرينه وهو عدم ارادة الحقيقه واستعمال
اللفظ في المجموع يحتاج الى علاقة والى قرينه واللفظ اذا اريد به مفهومه الحقيقي ومفهومه
المجازي بان يجعل المدلول الحقيقي مدلولا مطابقيا والمدلول المجازي مدلولا اخر مطابقيا مجازيا
لا بان يجعل المجموع من المدلول المطابقي والمدلول المجازي مدلولا واحدا مطابقيا يكون حقيقة
بالنسبة الى المدلول الحقيقي لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له ويكون مجازا بالنسبة
الى المدلول المجازي لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل في غير ما وضع له اولا اذا عرف
هذا فنقول قوله في بيان انه لا يصح ارادتهما اي ارادة المفهوم الحقيقي والمجازي معا من لفظ
واحد ان مستعمله فيهما مريد ما وضع له مسلم قوله وما لم يوضع ايضا مسلم قوله وهو محال ممنوع
قوله في بيان حالة ان المستعمل فيهما مريد ما وضع له اللفظ له اولا لاستعماله فيه غير مريد ما وضع
له اللفظ اولا لاستعماله في غيره قلنا مسلم انه مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله فيه لكنه لا نسلم انه
غير مريد ما وضع له اللفظ اولا قوله لاستعماله في غيره قلنا استعمال اللفظ في غير ما وضع له
اللفظ اولا لا يستلزم عدم كون ما وضع له اللفظ اولا مرادا بل عدم استعمال اللفظ فيما وضع
له اولا مستلزم عدم كونه مرادا اما استعماله في غيره فلا يستلزمه فانه يجوز ان يكون مستعملا
فيما وضع له اولا فيكون مرادا ومستعملا في غير ما وضع له اللفظ اولا فيكون ذلك الغير مرادا ولا
امتناع في كون كل منهما مرادا من اللفظ باعتبارين فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون لفظ
واحد يكون حقيقه ومجازا في حالة واحدة قلنا لا امتناع في ذلك باعتبارين فان اللفظ باعتبار
استعماله في مفهومه الحقيقي حقيقة وباعتبار استعماله في مفهومه المجازي مجاز قوله
في بيان ان المشترك لا يصح ارادة مفهوميه من المشترك ان كان لاحد امرين مختلفين على البدل

ظ

اللفظ

فاستعماله

فاستعماله في المجموع لغير ما وضع له للتغاير بين المجموع وافراده الى قوله وهو ههنا فيصير على ان المشترك
موضوع لاحدهما على سبيل البدل فقط او موضوع لاحدهما على سبيل البدل وللمجموع ايضا والمجوزون
لاستعمال المشترك في مفهوميه لا يقولون بهذا بل يقولون ان المشترك موضوع لكل واحد من المفهومين
على سبيل الاستقلال على ان يكون كل من المفهومين مدلولا مطابقيا حقيقيا ولا يكون موضوعا
لاحدهما على سبيل البدل ولا للمجموع من حيث هو قوله في جواب فان قيل قلنا جاز استعماله في
احدهما بقرينه الى قوله الا كثفا وعدمه قلنا جاز استعماله في احدهما بعينه بقرينه ان كان استعماله
فيه بدون استعماله في الاخر وبدون قرينه ان كان استعماله فيه مع استعماله في الاخر وعلى التقديرين يكون
الاستعمال فيه بطريق الحقيقه لانه استعمال فيما وضع له اللفظ اولا والقرينه انما تكون في الصورة الاولى
لعدم استعماله في مفهومه الحقيقي الاخر لا لاستعماله في المفهوم الحقيقي ولا يصح استعماله في المجموع
لا بطريق الحقيقه ولا بطريق المجاز اما بطريق الحقيقه فظاهر فان المشترك لم يوضع للمجموع بل
موضوع لكل واحد بعينه واما المجموع فلانه لم يتحقق علاقة معتبرة بين المفهوم الحقيقي
وبين المجموع فان قيل العلاقة الكليه والجزئية فان المفهوم الحقيقي الذي هو كل واحد من مفهوميه
بعينه جزء من المجموع قلنا هذا ليس من الكليه والجزئية اللتين يصلحان لكونهما علاقة هما اللذان
يكون بينهما تلازم حقيقي وههنا كل جزء باعتبارين من غير لزوم حقيقي بينهما فيكون المشترك
مستعملا في كل واحد من مفهوميه بعينه ولا يكون مستعملا في احدهما لا بعينه على سبيل البدل ولا
في المجموع من حيث هو واستعماله في كل منهما لا يستلزم الاكتفاء به وانما يلزم ذلك ان لو كان غير
مستعمل في الاخر واما اذا كان مستعملا في الاخر فلا والاحتجاج على ما ذهب اليه الشافعي والقاضي
ابو بكر من وجوه خمسة ذكر المصنف منها اثنين الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
وجه الاحتجاج به ان الصلاة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة
واحدة فانه اسند الى الضمير لله والملائكه فلا يخلو اما ان لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد
احدهما دون الاخر وهو ايضا باطل والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى او اسناد الرحمة الى
الملائكه وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ في مدلوليه الحقيقيين
فيكون حقيقه في كل واحد من الرحمة والاستغفار ولا يكون حقيقه في المجموع فانه لم يستعمل
في المجموع فلا يكون حقيقه فيه واعترض على هذا بانا نختار انه لم يرد به واحد منهما بل اريد به
الاعتناء باظهار الشرف الذي هو القدر المشترك بين الرحمة والاستغفار فلم يلزم ان يكون

ظ
بطريق المجاز

اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه بل حينئذ يكون مستعملا بطريق التواطئ وايضا يجوز
ان يقدر خبر حتى كانه قال ان الله يصلي والملايكة يصلون ويكون حذف الخبر للقرينة وهي دلالة
ما يتاخر عليه فلم يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه دفعة واحدة بل يكون المراد بالخبر
المحذوف يصلي الرحمة وبالمذكور الاستغفار اي ان الله يرحم والملايكة يستغفرون وهذان
الاعتراضان ذكرهما المصنف وعورض بان دليلكم وان دل على انه يجوز ان يراد بقوله يصلون
الرحمة والاستغفار ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه ان اريد بالصلاة الرحمة والاستغفار يلزم
اسناد المجموع الى الضمير الذي هو فاعله فيلزم اسناد الرحمة والاستغفار الى الله تعالى وكذا يلزم
اسنادها الى الملايكة وهو باطل والجواب عن الاعتراض الاول ان اطلاق الصلاة على الاعتناء
باظهار الشرف مجاز فان لفظ الصلوة لم يكن موضوعا له لا بحسب الشرع ولا بحسب العرف ولا
بحسب اللغة والمجاز على خلاف الاصل لا يقال لو لم يحمل على الاعتناء باظهار الشرف يلزم الاشتراك
او المجاز واذا دار اللفظ بين التواطئ والاشتراك والمجاز فالتواطئ اولى دفعا للمجاز
والاشتراك المحذورين ولئن سلم انه لا يكون موضوعا للاعتناء باظهار الشرف ويكون اطلاقه
عليه بطريق المجاز فالحمل عليه اولى دفعا للاشتراك لانا نقول انما يكون التواطئ اولى واذا كان
اللفظ دايرا بين الثلثة ولم يدل دليل يقتضي احدها بخصوصه اما اذا دل دليل على احدها
بخصوصه تعين ما دل الدليل عليه وههنا قد دل دليل على ان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار
فانه عند الاطلاق يتبادر الفهم الى الرحمة والاستغفار ولم يتبادر الى الاعتناء باظهار الشرف
واما قوله ولئن سلمنا انه غير موضوع للاعتناء باظهار الشرف نحمله عليه بطريق المجاز اولى
دفعا للاشتراك فهو مغالطة فان الحمل على هذا لم يدفع الاشتراك لان الاشتراك ثابت بيننا
سواء حملنا على هذا او لم نحمل نعم لو حملنا على هذا يلزم حمل اللفظ المشترك على مفهومه
المجازي دون حمله على مفهومه الحقيقي وحمل اللفظ المشترك على مدلوله الحقيقي اولى من حمله
على مدلوله المجازي وعن الثاني ان الاصل عدم الحذف والجواب عن المعارضة بانا لا نسلم
انه يلزم ان يكون المجموع مسندا الى كل منهما بل يوزع لان المسند اليه ضمير المتعدد وهو
قابل للتوزيع فيجعل الرحمة مسندة الى الله تعالى والاستغفار مسندا الى الملايكة فان قيل
كيف يصح تعديته بعلى اذا كان الاستغفار مسندا الى الملايكة فان الملايكة يستغفرون
له لا عليه اجيب بانه لما كان تعديته بالنسبة الى الرحمة بعلى وبالنسبة الى الاستغفار باللام

والرحمة منسوبة الى الله غلب جانب ما هو منسوب الى الله تعالى على ما هو منسوب الى الملايكة
او نقول المراد به الرحمة بالنسبة الى الله تعالى والاستغفار بالنسبة الى الملايكة وكلاهما على
سبيل الحنو والتعطف عدي بعلى الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وجه الاحتجاج
انه اسند السجود الى هولاء المذكورين والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع فلا يخلو
اما ان لا يراد بالسجود معنى وحينئذ يلزم الاهمال وهو باطل او يراد به غيرهما والاصل عدمه
ولانه خلاف الظاهر من غير دليل ولا يخاطبنا الله تعالى به او يكون وضع الجبهة وحده وهو باطل
لانه لا يصح اسناده الى هولاء المذكورين او الخضوع وحده وهو باطل والا لكان تخصيص
كثير من الناس ضايعا لان الخضوع شامل للجميع فانه هو الخضوع القهري وهو شامل لجميع
المخلوقات فتعين ان يكون المراد به وضع الجبهة والخضوع فيكون اللفظ المشترك مستعملا
في مدلوليه وقد اورد عليه ان المراد بالسجود الخضوع المشترك بين الجميع فيكون استعماله بطريق
التواطئ وبان حرف العطف بمثابة تكرر العامل فكانه قال يسجد له من في السموات ويسجد
له من في الارض ويسجد له الشجر فلم يكن استعمالا للفظ المشترك في مفهوميه دفعة واحدة
بانه لو كان مستعملا في المجموع لكان موضوعا للجميع واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة لو
كان مستعملا في الجميع ولم يكن موضوعا له لكان استعمالا للفظ في غير ما وضع له وهو جايز والجواب
عن الاول انه لو كان السجود بمعنى الخضوع فقط يلزم التكرار في قوله وكثير من الناس وكذا يلزم ان
يكون تخصيص كثير من الناس ضايعا اما الاول فلان قوله تعالى ومن في الارض يتناول الناس فذكر
كثير من الناس يكون تكرارا واما الثاني فلان السجود بمعنى الخضوع لا يكون مختصا بكثير من الناس
بل يكون شاملا للجميع فيكون تخصيص كثير من الناس ضايعا وعن الثاني لا نسلم ان حرف العطف
بمثابة العامل ولئن سلم انه بمثابة تكرره فهو بمثابة بعينه والجواب عن الثالث انه مستعمل
تكراره
في الجميع بمعنى انه مستعمل في هذا بان يكون مدلولا مطابقيا حقيقيا وفي ذلك ايضا كذلك
لا ان يكون مستعملا في المجموع من حيث ان المجموع مدلول واحد مطابقي واذا كان مستعملا
في الجميع بالمعنى المذكور يكون مستعملا فيما وضع له لان كل واحد موضوع له الثالث قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وجه الاحتجاج انه اريد بلفظ قروء الاطهار
والحيض فان المراة المجتهدة اذا ادى اجتهادها الى ان المراد بالقرء كل واحد من الطهر والحيض

لزمها الاعتداد بالطهر والحيض معا ضرورة انها يجب عليها العمل بما ادى اليه اجتهادها
فيكون اللفظ محمولا على مدلوليه معا وقد اورد عليه بانه لا يلزم من العمل بما ادى اليه اجتهادها
ان يكون اللفظ مستعملا فيهما في الواقع اجيب عنه بانه يلزم ان يكون جايز الاستعمال فيهما
في الواقع وهو المطلوب الرابع قال سيبويه الويل له دعاء وخبر فجعل الويل مقيدا لكل واحد
من الامرين معا وقد اورد عليه بان سيبويه اراد ان الويل له حقيقة في الخبر في الدعاء او اخبر
عن كونه مشتركا بين الدعاء والخبر لا انه استعمل فيهما معا فان استعماله فيهما محال لان
الدعا انما يحسن اذا كان الشيء مجهول الثبوت معدوما عند الدعاء والخبر عن معلوم
الثبوت او مظنونه وبينهما تناقض وبان قوله ويل له مركب والاشتراك من خواص المفرد
والجواب عنه ان الظاهر من كلام سيبويه انه مشترك فيهما ومستعمل فيهما ولا تناقض بين
الخبر والدعاء وان كلا منهما لا يقتضي القطع بالثبوت ولجواز ان يكون كل منهما مظنون
الثبوت الخامس ان المقتضي لصحة استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه متحقق والمانع
منتف فيجب العمل بالمقتضي السالم عن المعارض اما بيان تحقق المقتضي فلان اللفظ المشترك
متحقق بالنسبة الى كل واحد من المعنيين حقيقة لان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين
فلو استعمل في كل واحد منهما يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة لانه لا معنى
للحقيقة الا اللفظ المستعمل فيما وضع له ولجواز ان يراد باللفظ الواحد معان كثيرة بمعنى
كل واحد واحد بدل على ذلك لفظ من في قول القايل من دخل داري فله كذا فانه يجوز ان يراد به
كل واحد لا الكل وكذلك لو صرح لم يستقبحه العقلاء ولا اهل اللغة واما انتفاء المانع فلعدم
الاحتياج الى القرينة لان القرينة في اللفظ المشترك انما يحتاج اليها لاخراج احد المدلولين
لا لافادة اللفظ المدلول الاخر فثبت الجواز عملا بالمقتضي السالم عن المعارض الذي هو
المانع والصواب ما ذهب اليه الشافعي وهو ان اللفظ المشترك اذا جرد عن القراين
المخصصة لاحد المدلولين يجب ان يكون يحمل عليهما ان صح الجمع بينهما ويكون حقيقة في
كل واحد منهما وذلك لان اللفظ اذا جرد عن القراين المخصصة وكان الجمع بينهما صحيحا
فلا يخلو اما ان لا يحمل على واحد منهما او يحمل على واحد منهما على التعيين او لا على التعيين او
يحمل على كل واحد منهما او يحمل على الجميع من حيث هو جميع لا يجوز ان لا يحمل على واحد منهما لانه
حينيذ لا يخلو اما ان يحمل على شيء او لا فان لم يحمل على شيء يلزم الاهمال وهو باطل وان حمل على

شيء و

على شيء ولا قرينة للحمل على ذلك الشيء فيلزم حمله على غير الظاهر من غير قرينة وهو باطل وان حمل على واحد
منهما بعينه يلزم التخصيص بلا مخصص وان حمل على واحد لا بعينه واللفظ غير موضوع له
والفرض تجرده عن القرينة يلزم ايضا حمل اللفظ على غير الظاهر بدون قرينة وكذا ان حمل
على المجموع من حيث هو مجموع فتعين الحمل على كل واحد منهما ويكون حقيقة بالنسبة الى كل واحد
منهما لانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له ويظهر منه صحة اطلاق اللفظ بالنسبة
الى المدلول الحقيقي والمجازي بان يجعل المدلول الحقيقي مدلولا مطابقيا حقيقيا والمدلول المجازي
مدلولا مطابقيا مجازيا لا بان يجعل المجموع من المدلول الحقيقي والمجازي مدلولا مطابقيا
مجازيا واذا كان مدلولا بالنسبة الى المدلول المطابقي الحقيقي والى المدلول المطابقي المجازي
يكون حقيقة بالنسبة الى المدلول الحقيقي لانه حينيذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل
فيما وضع له اولا ويكون مجازا بالنسبة الى المدلول المجازي لانه حينيذ يصدق عليه انه لفظ هو
مستعمل في غير ما وضع له اولا ومما ذكر يعلم فساد مذهب الفارق بين النفي والاثبات وكذا
مذهب الفارق بين المفرد والجمع قوله قاعدة اذا قصدت الحقيقة بطل المجاز
كالموصي لمواليه وله معتق ولهم معتق اختصت بالاولين لانهم مواليه حقيقة والاخرون
مجازا بالتسبيب وكالموصي لابناء زيد وله صلبيون وحفدة ونقض بالمستامن على ابنايه
لدخول الحفدة ومن حلف لا يضع قدمه في دار زيد يحنث بالدخول مطلقا ومن اضاف العتق
الى يوم قدوم زيد فقدم ليلا اعتق ومن لا يسكن دار زيد عمت النسبة الملك وغيره
وبان ابا حنيفة ومحمدا قالا فيمن قال لله علي صوم رجب نذرا وبالنية انه نذر ويمين واجيب
بان الامان لحقن الدم المحتاط فيه فانتهض الاطلاق شبهة تقوم مقام الحقيقة فيه
ووضع القدم مجاز بالنسبة عن الدخول فعم واليوم اذا قرن بفعل لا يمتد كان لمطلق الوقت
ومن يولهم يومئذ دبره وللنهار اذا امتد لكونه معيارا والقدوم غير ممتد فاعتبر مطلق
الوقت واضافة الدار نسبة السكنى وهي عامة والنذر مستفاد من الصيغة واليمين من
الموجب فان ايجاب المباح يمين كتحريمه بالنص ومع الاختلاف لا جمع ٥ هل القاعدة
مبنية على انه لا يجوز استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي والمجازي وحينئذ اذا قصدت
الحقيقة بطل المجاز كالموصي لمواليه وله موال اعتقهم وللموالي موال اعتقوهم اختصت
بالاولين اي مواليه دون مواليهم فيكون الثلث لمواليه دون موالي مواليه لان الاسم للموالي حقيقة

الواحد

لان الموصي باشراعتاقهم والاسم لموالي مواليه مجاز لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق
الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع بينهما متعذر فكانت الحقيقة اولى لتقدمها وان لم يكن له احد من
الاولين كان الثلث للاخرين لتعين المجاز حينئذ وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث فان الاثنين
في الميراث بمنزلة الجماعة كالبنتين والاختين والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس
فلا جرم يستحق الواحد عند انفراده النصف والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل وجب بالحقيقة فلا
يمكن العمل بالمجاز وكالموصي لابناء زيد ولزيد اولاد من صلبه وحفدة فالوصية للاولين اي لبنيه
من صلبه دون حفدته اي بني بنيه فان الاسم لاولاد الصلب حقيقة ولبني البنين مجاز بدليل صحة
النفي عنهم لما ذكر القاعدة شرع فيما يرد عليها نقضا من المسايل والجواب عنها المسئلة الاولى اذا
استامن الكافر على ابناءه فقال امنونا على ابنائنا وله ابناء من الصلب وحفدة فالامان على الفريقين
جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في
الحفدة فلا يجمع بينهما الثانية اذا حلف لا يضع قدمه في دار زيد يحنث بالدخول مطلقا على اي وجه
حافيا او منتعلا او راكبا ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز فان الدخول حافيا حقيقة وغيره
مجاز هذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى
حقيقة كلامه وهي حقيقة مستعملة غير مهجورة الثالثة اذا قال عبدي حر يوم يقدم زيد من
غير نية فقدم زيد ليلا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار مجاز في
الليل فان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء الرابعة اذا حلف لا يسكن دار زيد ولم يسم
دارا بعينها ولم يكن له نية عمت النسبة الدار المملوكة والمستاجرة وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز الخامسة اذا قال لله علي صوم رجب وان لم ينو النذر ولا اليمين او نوى النذر
ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين
ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا
في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا او يمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى يلزمه القضا
والكفارة بالفوات في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان
بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب
اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضا واختلاف احكامهما يدل على اختلاف
ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين

مجاز

اي هما بمنزلة الجماعة [illegible] للموصي [illegible]

45

مجاز لتوقف ثبوتها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا
يجوز الجمع بينهما فمن رجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز
مرادا في الوجه الثاني والجواب عن الاولى ان المقصود من الامان حقن الدم اي صيانته وحفظه
وهي مبني على التوسع اي الاصل في الدماء ان يكون محقونة لقوله صلى الله عليه وسلم الادمي بنيان
الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولهذا لم يجز القتال قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فتثبت حرمة
الدم بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة مجازا
يقال بنو هاشم وبنو المطلب وقال الله تعالى يا بني ادم الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة
فبقي صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الامان بمجرد
الاشارة اذا دعا الكافر بها الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال
حتى تبصر ما افعله بك فظنه الكافر امانا بصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة وهذا خلاف
الوصية لانها لا تستحق بالصورة والشبهة وعن الثانية ان وضع القدم مجاز عن الدخول اي عبارة
عن الدخول او هو مجاز عن الدخول لان الدخول موجب وضع القدم وهو سببه وانما حمل على الدخول
لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده
كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق غير مقيد بالحفاء والتنعل والركوب فيحنث في الكل باعتبار
الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه راكبا او حافيا وعن الثالثة ان اليوم حقيقة في
بياض النهار مجاز في مطلق الوقت على الصحيح وقيل حقيقة في الوقت ايضا وقد عرفت ان المجاز
خير من الاشتراك وعلى التقدير بن ظرف فيترجح احد محتمليه بمظروفه فاذا قرن بفعل لا يمتد
اي لا يصح تقديره بمدة كالخروج والدخول والقدوم فانه لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة حمل
على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره واذا قرن اليوم بفعل
ممتد اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها مما يصح ان يقدر بزمان
يقال لبست هذا الثوب وركبت هذه الدابة يوما وساكنته في بيت شهرا حمل على بياض النهار
لانه يصلح ان يكون مقدارا له فكان الحمل عليه اولى والقدوم غير ممتد فاعتبر مطلق
الوقت وعن الرابعة ان اضافة الدار نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر
لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المراد من هذه الاضافة نسبة السكنى
لا اضافة الملك فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع

سكنى فلان فيدخل فى عمومه الملك والاجارة والعارية فيحنث فى الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير زيد لم يحنث وان كانت ملكا لزيد وعن الخامسة بان ما ذكر فى هذه المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغة دالة على النذر بطريق الحقيقة ويكون دالة ايضا على اليمين بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر فان النذر بما هو واجب فى نفسه لا يصح فاذا وجب المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو موجب المنذور وتحريم المباح يمين لان النبى صلى الله عليه وسلم حرم مارية او العسل على نفسه فسماه الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة فى تحريم مارية واذا كان الاختلاف متحققا فلا جمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** قاعدة لما كانت العلاقة صورية ومعنوية ساغ فى الالفاظ الشرعية لما بين معانيها من علاقة السبب والعلة استعمال احدهما فى الاخر مجازا اتفق فان الشافعى اوقع الطلاق بالعتاق وبالعكس وانعقد نكاحه عليه الصلاة والسلام بالهبة مجاز الانتفاء خواص الهبة حقيقة وان ابى الشافعى الانعقاد بغير لفظى النكاح والتزويج فى غير النبى فليس لمنع المجاز بل لاعتقاد قصور لفظ التمليك عن معناهما وهو الازدواج والضم المنبى عن الاتحاد فى القيام بمصالح المعاش والمعاد ولذا لم يثبت ملك العين بها ونحن بنينا ذلك على ان لفظى البيع والهبة لملك العين وهو سبب لملك المتعة فى التنابل وهو اتصال سببى فان قيل هلا استعمل النكاح للبيع والاتصال السببى قائم لان النسبة امر لا يخص احد المتنسبين قلنا الاتصال نوعان حكم بعلة وصح له كالشرا للملك وهذا يسوغ الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها كما ان الحكم لا يثبت الا بها فتوقف كل على الاخر وان اختلفت الجهة فاذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى الاخر عتق ولا يشترط الجمع ولو قال ان ملكت اشترط فلو عنى بالشرا الملك او عكس صدق وان كذبه القاضى فيما فيه تخفيف عليه والثانى حكم بسبب كاتصال زوال ملك المتعة بلفظ العتق تبعا لزوال ملك العين وهذا يسوغ استعارة السبب

للحكم

للحكم لافتقار الحكم اليه ولا عكس لاستغناء السبب عنه ٥ لا بد ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز تعلق يكون ذلك التعلق الخاص باعثا على استعمال اللفظ فى محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق خاص فى نفس الامر او كان ولكن لم يعتبر المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع اخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا والعلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء فالمصنف حصرها على الصورية والمعنوية وهو اضبط مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ عنه شى مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات التى يجرى فى اسمائها المجاز له صورة ومعنى لا ثالث لها فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين والمراد بالمعنى الخاص المشهور اذ لم يكن خاصا ولم يكن مشهورا لما صح المجاز حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذى اشتهر الاسد به هو الشجاعة فيصح تسمية الشجاع اسدا بهذا الاعتبار مثال الاتصال الصورى كما فى تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك ومنه قيل لسقف البيت سماء ثم المطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر وبين السحاب بوجه مثال الاتصال المعنوى تسمية الشجاع اسدا فان بينهما اتصالا معنى لا صورة واذا تحقق ان طريق المجاز فى الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى جاز المجاز فى الالفاظ الشرعية لما بين معانيها من علاقة السبب والعلة فان العرب لما استعمل المجاز فى كلامهم ووضعت طريقه وعرف بالتامل طريقه يكون اذنا منهم بالمجاز لكل متكلم منهم او غيرهم كصاحب الشرع متى وضح طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذى هو طريق المجاز متحقق فى المشروع صورة ومعنى كما هو متحقق فى المحسوسات لم يمنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز محجورا المجاز فيه ايضا لان جوازه متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على التوقيف ثم المجاز الجارى فى المشروعات بالمعنى الذى شرع له نظير المجاز فى المحسوسات بالاتصال المعنوى كتسمية الوكالة بالحوالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى اخرى ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف والمجاز الجارى بين السبب والمسبب والعلة والحكم فى المشروعات بالمجاورة التى بينهما نظير المجاز فى المحسوسات بالاتصال الصورى والاتصال سببا من قبيل الاتصال الصورى وكذا الاتصال علة اذ لا مناسبة بين السبب والمسبب

من حيث المعنى ولا بين العله والحكم فان معنى السبب ما يفضي الى الشي وليس كذلك معنى السبب
ومعنى العلة الموجب والمثبت وليس كذلك معنى الحكم فلا يمكن اثبات المناسبه المعنويه بين السبب
والمسبب ولا بين العله والحكم ولكن السبب والمسبب متجاوران وكذا العله والحكم فكان هذا الاتصال
من قبيل اتصال المطر بالسحاب واستعمال المجاز في الالفاظ الشرعيه فلو قع الطلاق بالعتاق والعكس
اي اوقع العتاق بالطلاق وقد انعقد نكاح النبي صلى الله عليه وسلم بالهبه مجازا لا هبه حقيقه لانتفاء
خواص الهبه حقيقه فان الهبه تمليك بلا عوض فلا يتصور حقيقه في غير المال واسعى خواص الهبه
من توقف الملك على القبض وحق الرجوع للواهبه حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام ان تتزوج
بزوج اخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبه بعد التسليم وقد كان في نكاحه عليه الصلاة والسلام وان
كان معقودا بلفظ الهبه وجوب القسم وكذا الطلاق كان مشروعا حتى طلق حفصه وسوده ثم راجعها وكذا
العده واجبة في طلاقه فعرفنا انه انعقد نكاحا لا هبة كما في قول الجمهور خلافا للبعض فانه قال ان النكاح
في حق النبي صلى الله عليه وسلم بمنزلة التسري في حق الامة حتى يصح بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبه وفي حال
الاحرام وان يزيد على التسع فان الاحكام التي ذكرناها تنافي التسري والهبه حقيقه واصح اقوال الشافعي
ان لفظ الهبه مجاز في النكاح والشافعي وان ابى انعقاد النكاح بغير لفظي النكاح والتزوج في غير النبي
صلى الله عليه وسلم فليس هذا المنع المجاز في الالفاظ الشرعيه بل لاعتقاده قصور لفظ التمليك عن النكاح
والتزوج فان النكاح في اللغه عبارة عن الضم المنبي عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعاش وكذا لفظ التزوج
ينبي عن هذه المقاصد فانه ينبي لغه عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي
الخف ومصراعي الباب وليس في لفظ النكاح والتزوج ما يدل على التمليك ولهذا لم يثبت ملك العين
بالنكاح والتزوج والهبه وساير الالفاظ الموضوعه للتمليك لا تنبي عن هذه المقاصد فلا يصح الانتقال عن اللفظ
الموضوع له وهو النكاح والتزوج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في افادة المقاصد المطلوبه
بالنكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعه منه الى
ملك الرقبه ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من الفاظ التمليك والبيع لانه ليس في النكاح الا استحلال
الفرج فلما لم يجز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى الفاظ التمليك كان اولى هذا في حق
غير النبي واما في حق النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة انعقد النكاح مع تصور فيه تخصيصا عليه وتوسعة
للغات في حقه كما قال تعالى خالصة لك واما اصحاب ابي حنيفة فقد بنوا انعقاد النكاح بلفظ الهبة
والبيع على ان لفظ الهبة والبيع والهبه وضع كل منها لملك العين وملك العين سبب لملك المتعه اي موجب

لما اذا كان

لما اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة يثبت به تبعا فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعه وهو اتصال
سببي وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء
للكلا في قولهم اذا سقط السما بارض قوم ابي الكلا بدليل قوله رعيناه وان كانوا غضابا لان السما سبب
المطر والمطر سبب الكلا واذا كان شان ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة والفاظ التمليك بواسطه
ملك العين قام هذا الاتصال مقام الاتصال الصوري بين المحسوسين فان قيل لو صح استعمال البيع في
النكاح للاتصال السببي بينهما لصح استعمال النكاح في البيع ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم فان الا
لا بد من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشي بغيره الا وان يتصل الغير به ايضا لان الاتصال اضافي يثبت من
الجانبين كالاخوة واللازم باطل عندكم فانكم لا تجوزون انعقاد البيع بلفظ النكاح والتزوج اجيب
بان الاتصال السببي على نوعين كامل وناقص فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين ان يكون كل واحد من
الطرفين مفتقرا الى الاخر كاتصال كل واحد من العله والحكم بالاخر فان الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون الحكم من
حيث الوجود مفتقرا الى العله وكذا العله لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون العله
مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه كبيع الحر ونكاح المحارم فكانت العله مفتقرة الى الحكم من حيث
الغرض فيتوقف كل واحد من الحكم والعله على الاخر لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين واذا
صح اتصال كل واحد من الحكم والعله بالاخر صح الاستعارة من الطرفين لتوقف الاتصال من الجانبين وذلك
كالشرا للملك فان الملك مفتقر الى الشرا من حيث الوجود فان الملك لا يثبت بدون الشرا والشرا ايضا
مفتقر الى الملك من حيث الغرض فان الشرا لم يشرع في محل لا يتصور الملك فيه فاذا قال ان اشتريت عبدا فهو
حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف واذا قال ان ملكت عبدا
فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي لا يعتق الجميع فان الملك المطلق يقع على كماله وذلك
بصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مايتي درهم قط ولعله قد
ملكها متفرقة لكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة ايضا
كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا فالا
اجتماع في الملك بصفة العبد به بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشترى بعد الزوال
فيتحقق لان كونه مشتركه لا يتوقف على ملكه الا ترى انه اذا قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق
فاشتراه لغيره يقع الطلاق فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في
عقده فوجب الحنث فان عنى بالشرا الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف

مولنا فان الملك لا يثبت بدون الشرا بل يثبت بالارث
الملك يثبت بدون الشرا اجماعا فانه يثبت
وهبة ووصية وهي منافية لقطب
ولا نظر المصنف فاخر بصادده

الباقي يصدق ديانة لانه استعار العلة التي هي الشرا للحكم الذي هو الملك فيجوز ولكن لا يصدقه
القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة وان عكس اي
عنى بالملك الشرا حتى لا يشترط فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم
لعلته وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا والمراد من قولهم في امثال هذه الصور يصدق ديانة
لا قضاء انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه
ولا يلتفت الى نيته اذا كان تخفيفا عليه كما لو استفتى احد عن فقيه ان لفلان علي الف درهم هل
وقد قضيته مثل بريت من دينه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم
بينة على الايفاء والثاني اي النوع الثاني من الاتصال سببا اتصال الحكم بسبب محض ليس بعلة وضعت
له لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لان معنى الافضا في العلة اكثر منه في غيرها لكونها
موجبة للحكم فتقييد بمحض احتراز عن العلة فان السبب لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ومن
شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا
انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته وذلك كاتصال زوال ملك المتعة بلفظ العتق تبعا لزوال ملك
العين فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به ملك العين وبسببه يزول
ملك المتعة حتى لا يحل الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك
المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك العين وهذا النوع من الاتصال
يسوغ استعارة السبب للحكم لافتقار الحكم الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح اطلاق
السبب وارادة الحكم الذي هو من لوازمه ولا عكس اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب لان السبب
مستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له وثبوت المسبب به
اتفاقي فان شرا الامة المجوسية والاخت من الرضاع والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي
وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولازما
له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب
فحينئذ يجوز استعارة المسبب له كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير
اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وذلك لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار
السبب في معنى العلة فيصير مسبب السبب متصلا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب
لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا صار كان السبب موضوع له ومفتقرا اليه نظرا الى الغرض

كافتقار

كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الطرفين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب
صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ما العنب ولا قيام للعنب بدون
ما به فيجوز الاستعارة من الجانبين **قوله** فرع فلو استعار الاعتاق للطلاق
صح لانه لازالة ملك العين المستتبع لازالة ملك المتعة والشافعي العكس ايضا بناء على الاتصال
المعنوي وهو شمول معنى الاسقاط للاطلاق الوصف الظاهر والطلاق ينبئ عن رفع القيد
والنكاح غير موجب لملك العين والمالكية ثابتة لكنه اوجب قيدا رفعه الطلاق والعتاق
اثبات قوة عتق الطير اذا قوي وعتاق الطير وبكر عاتق بالغ والرق كامل والمالكية
مسلوبة والاعتاق اثبات لها ولا مناسبة بين ازالة قيد لمحل الملك القائم عليه وبين اثبات
الملك في محل لم يكن فيه ٥ هذا فرع على ان استعارة السبب للمسبب جائزة فلو استعار
الاعتاق للطلاق بان قال لامراته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق
صح ووقع الطلاق لان الاعتاق لازالة ملك العين المستتبع لزوال ملك المتعة تبعا لا
قصدا على نحو ما ذكروا انما احتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو
محل للحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ
التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية لان اضافة الفاظ التمليك لا تدل الا على النكاح فان
الاب اذا قال لاخر بعت ابنتي منك او وهبتها لك لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم
قبول المحل حكمها فتعينت جهة المجاز فلذلك لا يحتاج الى النية ولا يصح استعارة الطلاق
للعتاق عند الحنفية فلهذا لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت باين او انت حرام
ونوى به الحرية لا يعتق عندهم والشافعي قال بالعكس ايضا اي لو استعار الطلاق للاعتاق
صح هذه الاستعارة ويحصل به العتق بناء على الاتصال المعنوي فان بين الطلاق
والاعتاق تشابها في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال
يقال اطلقت البعير اي خليته وارسلته وكذا الاعتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت
العصفور وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية
فانه اذا قال طلقتك نصفها يسري الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسري الى الكل اذا كان موسرا
وكذلك كل منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب
في المجهول واذا ثبت الاتصال المعنوي بينهما جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز

عكسه والحنفيه منعوا العكس اي استعارة الطلاق للعتاق لان طريق صحة الاستعارة
منحصر على الاتصال صورة ومعنى وقد عدم الاتصال صوره لانه في المشروعيات من حيث السببيه
وانقطاع ملك النكاح فقط لا يكون سببا لانقطاع ملك العين كملك المتعه لا يكون سببا لملك
المتعة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة لاستغنا الاصل اي
السبب عن الفرع اي المسبب وكذا عدم الاتصال بينهما لان معنى الطلاق رفع القيد لغة
وشرعا ومعنى الاعتاق اثبات القوة لغة وشرعا وليس بين ازاله القيد لتعمل القوة الثابته
عملها وبين اثبات القوة بعد ما عدمت مشابهة كما انه ليس بين اطلاق الحي واحيا الميت
مشابهه واذا عدم الاتصال صورة ومعنى لا تصح الاستعارة قول المصنف فان المسوغ
للاطلاق الوصف الظاهر اي المسوغ لاطلاق اللفظ بطريق الاستعارة الوصف المخصوص
الظاهر ولا مناسبة بين الطلاق والاعتاق من جهة المشابهه في المعنى المخصوص الخاص
المشهور الذي وضع كل منهما له فان معنى الطلاق ينبئ عن رفع قيد اثبته النكاح والنكاح
غير موجب لملك العين فانه لا يوجب الرق ولا يسلب مالكيتها فانها ثابتة بعد النكاح كما
كانت قبله لكن النكاح اوجب قيدا وهو ان صارت محبوسه لحق الزوج لا يحل لها الخروج
بدون اذن الزوج ولا تزويج نفسها من احد والطلاق رفع عنها القيد الذي اثبته النكاح
والعتاق اثبات قوة لغة وشرعا اما لغة فلانه يقال عتق الطير اذا قوي ومنه عتاق
الطير لكواسبها كالصقر والبازي لزيادة قوة وغلبه فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت
البكر اذا ادركت وقويت وبكر عاتق اي بالغ واما شرعا فلان الرق الذي هو في حكم الموت
كامل والمالكيه اي مالكيه الرقيق مسلوبه حتى التحق الرقيق بالبهايم ولم تبق له شهادة
ولا ولاية والاعتاق اثبات للمالكيه والقوة الشرعيه فكانه احياله ولا مناسبه بين
ازالة قيد ليعمل الملك القايم عمله وبين اثبات الملك في محل لم يكن الملك فيه فلا مناسبه بين
الذي هو ازاله قيد اثبته النكاح ليعمل الملك القايم بعد النكاح وقبله عمله وبين الاعتاق الذي
هو اثبات الملك في الرقيق الذي لم يكن الملك فيه قوله قاعده ابتنا ان
المجاز خلف لكن ابو حنيفه في التكلم وهما في الحكم وفايدة الخلاف فانت ابني لمن هو اكبر
منه قالا لا يعتق لانه لم يثبت حكم وهو امكان السبب لسبب مجازه وهو العتق
وشرط الخلفيه تصور حكم الاصل وتعذره كاليمين على مس السماء تنعقد في حق الكفارة

للامكان

للامكان الذاتي والتعذر الحالي هو بقول عارضان للفظ ولا حجر في اقامة لفظ مكان اخر
والمسوغ صحة العبارة لا تصور حكم الحقيقه فاذا تعذرت وللكلام مجاز متعين يعتبر تنبيه كالنكاح
بلفظ الهبه قالا لا تنعقد الحكم في الحرة لتصوره وتعذره فاحتمال الهبه الحره كمس السما اجاب
بالمنع فانه مستند لاحتمال الشرع ٥ لا خلاف بين ايمة الحنفيه ان المجاز خلف عن الحقيقه
فانه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقه وتعذر العمل به ولهذا احتاج المجاز الي القرينه خلاف الحقيقه
وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل
كالابن مع الاب وان المصير الي المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقه كما ان المصير الي الخلف لا
يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقه والمجاز وان الحقيقه والمجاز من
اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا يقال الحقيقه لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ
استعمل في كذا انما الخلاف في ان الخلفيه في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن
التكلم بلفظ الحقيقه ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة
او الخلفيه في الحكم بان تعذر حكم الحقيقه بعارض فيصار الي المجاز لاثبات لازم الحقيقة
خلفا عن الحقيقه في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفه المجاز خلف
عن الحقيقه في التكلم وقالا هو خلف عنها في الحكم ويتضح لك هذا في قوله للشجاع هذا اسد
فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة التي هو حكم الحقيقه عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة
لاثبات الهيكل المخصوص هذا هو المراد من قولهما ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقه لان
الخلفيه بين الحقيقه والمجاز اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعه الشجاع
والهيكل المخصوص وعند ابي حنيفه التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله
هذا اسد للهيكل المخصوص من غير نظر في ثبوت الخليفه الي الحكم ثم يثبت الحكم به وهو
الشجاعه بناء على صحه التكلم لا خلفا عن شي كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحه التكلم
وفايدة الخلاف تتبين فيمن قال لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني قالا لا يعتق
لان هذا الكلام مستعمل لما وضع له اصلا فصار لغوا لم يفد حكمه وهو امكان البنوة
فلا يستعمل لمجازه ليثبت العتق لان المجاز خلف عن الحقيقه في اثبات الحكم ومن شرط الخلف
ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال اي الامكان الذاتي والمنع وجوده بعارض كاليمين على مس
السماء فانها تنعقد للبر لاحتمال وجوده باعتبار الامكان الذاتي ومنعقد في حق الكفارة

خلفا عن البر الذي تعذر في الحال لعارض وابو يوسف يقول يعتق هذا العبد لحقيقة فان
الحقيقه والمجاز عارضان للفظ لا يجريان في المعاني فان المجاز انتقال والانتقال لا يتصور
في المعاني لان المعنى الذي هو تمام ماهية ما وضع له اللفظ لا يتصور انتقاله الى مدلول المجاز بحيث
يصير هو بعينه والمعنى الذي هو وصفه لما وضع اللفظ له قايمة به والقايم بالشي لا ينتقل
الى غيره وانما يتصور الانتقال بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد
لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فيكون المجاز خلفا
عن الحقيقه في التكلم لا في الحكم ولا حجر في قيامه لفظ مكان لفظ اخر بان يكون اللفظ الموضوع
لمعنى بطريق الحقيقه ثم يستعمل في غير ما وضع له فيتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا والمسوغ
للمجاز صحة العبارة بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا
موضوعا لاثبات المعنى دون صحة حكم الحقيقه فاذا تعذرت الحقيقه والكلام مجاز متعين
تعين بغير نية كالنكاح بلفظ الهبه فانه اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي
على وجه النكاح يصير هذا اللفظ مجازا في النكاح وانما ينعقد لاثبات حكم الحقيقه وهو
ملك العين في هذا المحل الحر لا يسلكه لا اصلا فكذا فيما نحن فيه وقالا انعقد لفظ
الهبه لحكم الاصل في الحرة لان احتمال بيع الحرة وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا
لحكم الاصل متصور ومتعذر لعارض فاحتمال هبة الحره كمس السما الا ترى ان تملك الحر كان
مشروعا في شريعة يعقوب حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه يعرف انه ليس
بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ فاما البنوة من الاكبر سنا
فمستحيل عقلا وشرعا اجيب بالمنع فانه بعد ما تحققت الاستحالة في شريعتنا فلا
تصور لانعقاده سببا للحكم الاصلي كما لو ثبتنا عقلا الا ترى ان نكاح المحارم لما فسخ ولم
يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل اصلا حتى لم يصر شبهة في سقوط الحد عندهما مع
بقاء المحليه في حق الاجنبي فههنا اولى لارتفاع المحليه بالكليه وهذا خلاف الحلف على
مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال قوله مسله
اذا امكن العمل بالحقيقه تعينت لان المستعار لا يزاحم الاصل كالعقد فيما ينعقد وفي
العزم مجاز وكالنكاح للجمع وهو في الوطي حقيقه وفي العقد مجاز لانه سببه وكذلك اذا
امكن العمل بالمجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطه سقط اعتبار الواسطه لشبه الاول

بالحقيقه لاستغنائها عنها كقول ابي حنيفه في امة ولدت ثلثة في بطون فقال المولى احدهم ولدي
ومات مجهلا يعتق من كل ثلثه ولم يعتبر ما يصيبه من امه ليعتق كل الثالث ونصف الثاني وثلث
الاول كقولهما لان ما يصيبه من امه بالنسبه الى ما يصيبه من قبل نفسه كالمجاز من الحقيقه ٥ اذا امكن
العمل بالحقيقه تعينت يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقه والمجاز فاللفظ للحقيقه الى ان يدل الدليل على
كونه مجازا كقول القايل رايت حمارا في الطريق لا يحمل على البليد الا بقرينة زايدة فان لم يظهر فاللفظ
للبهيمة وذلك لان المستعار اي المجاز خلف والحقيقه اصل والخلف لا يزاحم الاصل فلا يعتبر معه
بل يسقط ونظير هذا الاصل قولهم في العقد انه حقيقه فيما ينعقد وهو ربط اللفظ باللفظ لاثبات
حكم نحو ربط لفظ اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق وحقيقة في عزم القلب مجاز وذلك لان
اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض لايجاب حكم ثم استعير سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار
عقد اللفظ اقرب الى الحقيقه اللغويه بدرجه فجعله حقيقة شرعية فيه اولى من جعله حقيقه شرعية
في العزم وكالنكاح فانه للجمع في اللغه ومعنى الجمع انما يتحقق حقيقه في الوطي بها يحصل الاجتماع بين
الذاتين فهو في الوطي حقيقه وفي العقد مجاز لانه سبب يتوصل به الى الوطي وكذلك اذا امكن العمل بالمجاز
الذي يستفاد حكمه بغير واسطة سقط اعتبار الواسطه اي المجاز الذي يستفاد حكمه بواسطه لان المجاز
الذي يستفاد حكمه بغير واسطه شبيه بالحقيقه لاستغنائه عن الواسطه كاستغناء الحقيقه عنها
كما قال ابو حنيفه في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفه بان كان بين كل ولدين ستة اشهر فصاعدا وليس
لهم نسب معروف فقال المولى في صحته احدهم ولدي ثم مات قبل البيان يعتق من كل واحد ثلثه ولم
يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى يعتق الثالث كله ونصف الثاني وثلث الاول كقولهما
لان اصابة العتق اياه من قبل امه بالنسبه الى اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقه
اعلم انه في الصورة المذكوره لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول لا يمكن اثباته
من احد ويعتق الجاريه لانه اقر لها بامومية الولد ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة
لان دعوى النسب اذا لم يعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحريه على اصله كما في مسئلة الاكبر
سنا منه فصار كانه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد منهم وقال محمد يعتق من الاكبر ثلثه
ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها
على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد وههنا الولاد ممكن
فينزل العتق على اعتباره واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عنى الاكبر عتق

لما يكون ...

وان عنى عنبره لم يعتق ويعتق نصف الاوسط لانه ان عناه يعتق وكذا ان عنى الاكبر لانه حينئذ ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما يعتق امه ولا يعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال وابو حنيفة لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف وانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذا بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه وروى عن ابي يوسف في هذه المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تردد بين السببين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق شيء منه فلهذا عتق نصفه **قوله** تقسيم

واذا تعذرت او هجرت تعين المجاز لعدم المزاحمة اما التعذر فكالحالف لا ياكل من هذه النخلة او الدقيق ولا يشرب من هذه البير ولو تكلف بها ولو عمها الكل او كرعا لم يحنث هو الاشبه لانه لما تعذر لم يرد واما الهجر عادة فكالحالف لا يضع قدمه في دار زيد هجرت الى معنى الدخول ايضا وكما صرفنا التوكيل بالخصومة الى مطلق الجواب لهجرانها شرعا فكانت كالمهجور عادة لامكان الحقيقة في ابنت ابن يمكن معروف لجواز الثبوت منه مع الاشتهار من غيره عتق وصارت ام ولد له وكمسئلة الجامع له عبد ولعبده ابن ولابنه ابنان فقال في صحته احدكم ولدي وكل يمكن ومات مجهلا قال محمد عتق ربع الاول وثلث الثاني وثلثة الارباع من كل من الاخرين لان الواحد حر مطلقا والاخر حر في ثلثة احوال دون حال فكان عتق نصف بينهما وعلى هذا لو كان للثاني ابن عتق كله ونصف الثاني وثلث الاول لاحتمال النسب ولو كان اعتاقا لعتق من كل ثلثه وفي الاول ربعه بخلاف عبد المملوك عند ابي حنيفة حيث يجعل اقرارا يستدعي او ابتدا ايقاع فيقتصر ٥ اذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى معناه الا بمشقة كاكل النخلة او هجرت بان تيسر الوصول الى معناه ولكن الناس تركوه كوضع القدم تعين المجاز بالاتفاق لعدم المزاحمة المانعة والاحتراز عن الالغا اما التعذر فكالحالف لا ياكل من هذا الدقيق مع يمينه على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكالحالف لا يشرب من هذه البير لم يقع على الكرع وهو حقيقة لانها متعذرة واختلفوا فيما لو اكل عين الدقيق

اوتكلف

اوتكلف فكرع من البير فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث وهو الاشبه وقيل بل الحقيقة لا يسقط بحال فيحنث اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه على عينها ان كانت مما يوكل كالريباس وقصب السكر وان كانت مما لا يوكل فيمينه على ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرم وان لم يكن لها ثمن فيمينه على ثمنها كالخلاف ونحوه هذا اذا لم ينو شيا فاما اذا نوى شيا فيمينه على ما نوى وان كان اللفظ يحتمل كذا نقل عن شمس الائمة الكردري وان حلف لا يشرب من هذه البير وهي ملأ فيمينه على الكرع عند ابي حنيفة لا على الاغتراف وعندهما يقع على الاغتراف وان لم يكن ملأ فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة فان تكلف فكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة وكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر كانت داخلة في عموم المجاز وهو شرب مجاور للبير وقيل لا يحنث لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واما الهجر فكالحالف لا يضع قدمه في دار زيد هجرت الحقيقة الى المجاز المتعارف وهو الدخول فيحنث كيف دخل وكما صرفنا التوكيل بالخصومة الى الجواب واذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر الموكل على موكله في القياس لا يجوز وهو قول ابي يوسف الاول وزفر لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وفي الاستحسان يجوز اقراره وهو قول العلماء الثلثة لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجاز اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق الاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي تنشا منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتمليكه لما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا حمل على هذا النوع من المجاز قوله لامكان الحقيقة اي اذا قال رجل لعبده ومثله يولد لمثله والعبد معروف النسب من غيره انت ابني عتق لا مكان الحقيقة لانه يجوز ثبوت النسب من زيد بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحته او امته ولا يمكنه الاثبات لعارض مع الاشتهار من غيره لوجود ظاهر الدليل واذا امكن الحقيقة يعمل بها لا بالمجاز فلا يصدق المعترف في ابطال حق الغير ويصدق في حق غيره ويجعل كان النسب ثابت منه

ويثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز فتصير ام العبد ام ولد للمقر ولو صار مجازا لما صار شام ولده كما قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه
قوله وكمسئلة الجامع قال محمد في الجامع رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان في بطنين مختلفين
فقال الرجل المولى في صحته احد هولا ولدي وكل واحد من الاربعة يصح ان يكون ابنا له ثم مات
قبل البيان انه يعتق ربع الاول وثلث الثاني وثلثه الارباع من كل واحد من الاخيرين لان الاول
يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربعه والثاني يعتق في حالين بان يراد نفسه
او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة
لان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشي اذا اصيب بسبب استحال حصوله بسبب
اخر والحرمان تقبل الازدحام فيكون العتق في حالة واحدة وعدمه في حالتين واحد الاخرين
حر مطلقا بان يراد نفسه او ابوه او جده والاخر حر في ثلثة احوال وهي ما اذا اريد نفسه او ابوه
او جده ورقيق في حالة واحدة وهي ما اذا اريد به
اخوه واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق في حالة ولا يعتق في حاله فيعتق نصفه فصار للعتق
ونصف فيوزع عليهما وعلى قياس ذلك لو كان الثاني اي ابن العبد ابن فقط عتق كله لانه حر مطلقا
ولم يكن له اخ حتى يوزع بينهما عتق ونصف وعتق نصف الثاني لانه يعتق في حالين بان يراد
نفسه او ابوه ولا يعتق في حالة بان يراد ابنه واحوال الاصابة واحدة فيكون العتق في حاله وعدمه
في حاله فيعتق نصفه وعتق ثلث الاول لانه حينئذ يعتق في حالة واحدة وهي ما اذا اريد نفسه ولا
يعتق في حالتين وهما ما اذا اريد ابنه او ابن ابنه والعتق ههنا لاحتمال النسب لا غير ولو كان
اعتاق العتق في الثانيه من كل واحد من ثلثه وفي الاولى من كل واحد من الاربعة ربعه
قوله بخلاف غير الممكن اي بما امكن العمل بحقيقة النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل
العتق ثابتا بالنسب لا ان يجعل مجازا في الحرية فيثبت اموميه الولد به واما اذا لم يمكن العمل
بحقيقة النسب كما في الاكبر سنا منه فابو حنيفة يجعله مجازا في الحرية وذلك بطريقين
احدهما انه اقرار بالحرية متعدي الاقرار الى ان الغلام ام ولده لان حق الحرية للام حكم
النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه وكما جعل قوله هذا ابني مجازا للاقرار بحقيقة
الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا على من حين ملكته وامه
ام ولدي والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدا كانه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو

سبب للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتدا وعلى هذا الطريق لا تصير ام الغلام ام ولد له لانه
ليس لتحرير الغلام ابتدا تاثير في ايجاب اموميه الولد له ولا يمكن ان تجعل مجازا في انشاء اموميه
الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشا قولا بان يقول جعلتك ام ولدي وانشات فيك اموميه
الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو الاستيلاد **قوله** وقد يتعذر ان اذا
امتنع حكمهما لان استعمال اللفظ لمعناه فاذا بطل بطل كقوله لامراته هذه ابنتي وهي اكبر منه
او اصغر منه سن به لم تحرم عندنا لتعذر الحقيقة في الكبرى حقيقة وفي الصغرى شرعا والمجاز
عن الطلاق المحرم لانه لو ثبت نا في الملك وتقدمه شرط مع اثباته نفيه وتعذر ايضا الاقرار بالنسب
لا قراره لبطلانه بالرجوع وقد قام التكذيب شرعا مقامه ٥ اي قد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز
في بعض الالفاظ فيبطل ضرورة وذلك اذا امتنع حكم الحقيقة والمجاز اي اذا تعذر امتنع اثبات موجب
اللفظ في المحل الذي يستعمل فيه اللفظ لان الكلام وضع لمعناه فاذا امتنع اثبات معناه الموضوع
له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به تصحيحا له فاذا تعذر اثبات ذلك
ايضا يبطل ضرورة مثاله ان يقول الرجل لامراته هذه ابنتي وهي اكبر سنا منه او اصغر سنا منه
لكنها معروفة النسب لم تحرم المراة اصلا عند الحنفية سوا اصر على هذا القول وكذب نفسه
بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا
اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما لها بمنع حقها في الجماع والدليل على عدم الحرمة تعذر
الحقيقة والمجاز ففي الكبرى حقيقة وفي الصغرى شرعا لانه ان اريد الحقيقة على الاطلاق
بان يثبت النسب له بالنسبة الى جميع الناس فلا وجه له لان النسب مستحق من جانب من اشتهر
نسبها منه فلا يؤثر منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير وان اثبت في حق المقر لا غير ليظهر
اثره في التحريم فلا وجه له ايضا لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت موجبه وهو البنتية
كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد ذلك لانه انما اليه اثبات حرمة هي
من موجبات النكاح دون تبديل حال المحل واما تعذر المجاز بان يجعل كناية عن التحريم في
الاكبر سنا منه على اصل ابي حنيفة وفي الاصغر سنا منه في قول الكل فلهذا العذر الذي
ذكره وهو ان التحريم الذي هو من لوازم لو ثبت نافي ملك النكاح وتقدم ملك النكاح شرط
في اثبات التحريم بهذا الكلام مستلزم لملك النكاح المنافي له فاثباته يتضمن نفيه
لان اثبات منافي اللازم مناف للملزوم فاثباته نفيه فلا يصلح ان يكون حقا

حقوق النكاح فلا يجوز أن يستعار هذا الكلام لهذا التحريم لأن الزوج لا يملك إثباته والتحريم
الذي يملك الزوج إثباته وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه
فلا يصح استعارته له أيضا وتعذر أيضا أن يجعل النسب ثابتا في حق المقر بناء على إقراره لبطلان الإقرار
بسبب الرجوع عنه فإن الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له إياه كما يصح الرجوع عن
الإيجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الإقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال
بطلانه بالرجوع أو بالرد وقد قام التكذيب شرعا مقام الرجوع فإن الشرع قد كذبه حيث كانت
معروفة النسب من غيره **قوله** الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عند
أبي حنيفة خلافا لهما وهذا فرع على جهة الخلفية فرجح النظر بأن الحقيقة الأصل ورجحا الحكم بأنه أعم
ويظهر الأثر فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة فالحنث عنده بأكل عينها وعندهما بها وبما يتخذ منها
٥ إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل أو كانا مستعملين والحقيقة أكثر استعمالا أو كانا
في الاستعمال على السواء فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق لأن الأصل في الكلام الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه
فوجب العمل به وإن كانا مستعملين والمجاز هو المتعارف أي أكثر استعمالا فعند أبي حنيفة العبرة
للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز وهذا الاختلاف فرع على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما
لما كانت الخلفية باعتبار إثبات الحكم لأن الحكم هو المقصود دون العبارة وكان العمل بعموم المجاز
أولى لأن العبارة حكمه راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه وعند أبي حنيفة
لما كانت الخلفية في التكلم لا في الحكم لأنه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث إنه جعل عبارة قائمة
مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا أنه خلف عن الحكم لا تثبت المزاحمة بين الأصل والخلف
فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الإمكان وإنما يصار إلى إعماله بطريق المجاز فيما تعذر إعماله
في حقيقته وسياق كلام المصنف يدل على أن عندهما إنما يترجح المجاز المتعارف إذا كان عمومه
متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه إذا لم يكن متناولا للحقيقة قال صاحب الكشف وذكر في
شرح الجامع البرهاني ما يدل على ترجيحه بكل حال فقيل إن كان المجاز أغلب استعمالا فعندهما
العبرة للمجاز لأن المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعنده
العبرة بالحقيقة لأن العمل بالأصل ممكن فلا يصار إلى المجاز إلا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال
لا تصلح مرجحة لأن العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها وكان الاستعمال في حيز التعارض
فتثبت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لأنه لا تعارض هنا كل في الاستعمال فتثبت العبرة

للمجاز

وقد اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق
المراد به التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر ما قاله مشايخ العراق قول أبي حنيفة وما قاله
مشايخ بلخ قولهما بدليل ما إذا حلف لا يأكل لحما فأكل لحم آدمي أو خنزير يحنث عنده لأن التفاهم يقع عليه
فإنه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لأن التعامل لا يقع عليه لأن لحمهما لا يؤكل عادة ويظهر أثر الخلاف
فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة فالحنث عنده بأكل عينها ولا يحنث بأكل الخبز فإن الحقيقة
مستعملة فيها إذ الحنطة عينها مأكولة عادة فإنها تقلى وتغلى وتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة
وقد تؤكل نيا حبا حبا عند الضرورة وكذا من اشترى حنطة يمضغها كما هي ليختبر أرخوة
أم علكة وإذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث بأكلها
وأكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه لأن المتعارف في أكل الحنطة أكل ما في ضمنها إذ المفهوم من قولهم أهل
بلد كذا يأكلون الحنطة أن طعامهم من أجزاء الحنطة لا من أجزاء الشعير فوجب حمل الكلام على ما
هو المتعارف فيحنث بالأمرين **قوله** مسألة تترك الحقيقة للعادة العرفية والشرعية
كما مر وبدلالة اللفظ كل مملوك لي فهو حر وطالق لخروج المكاتب والمبتوتة المعتقة لقصورهما
عن التناول عند الإطلاق للكمال وقصور الزوجية والملك وبالسياق ومن شاء فليكفر أريد
التهديد بدليل قوله إنا أعتدنا وكمن استأمن مسلما فأجابه أنت آمن ستعلم ما تلقى أو لكافر عنزي انزل ما
أبعدكا أو طلق إن قدرت وبدلالة من المتكلم كيمين الفور ومن محل الكلام وما يستوي الأعمى والبصير
في البصر لاشتراكهما في أمور بعضها والعام في محل قابل له المعنى المجمل حكمه التوقف حتى يعلم المراد
منه وكالتشبيه لا بيع إلا عند قبول المحل كقوله إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم
كأموالنا **قوله** ٥ لما ذكر أحكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي تترك بها الحقيقة
وهي خمسة كذا بالاستقراء الأول العادة ترك الحقيقة بدلالة العادة العرفية والشرعية
لأن الكلام موضوع للإفهام والمطلوب منه ما يسبق إلى الأفهام فإذا تعارف الناس استعماله
لشيء ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان محكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه كالمجاز
لعدم العرف لا يسبق إلا إليه وذلك كوضع القدم تركت حقيقته في قوله لا أضع
قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها لاستفاضته بين الناس في معنى المجاز كذا وهو الدخول
كما بينا وكالصلاة والزكاة والحج نقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والقصد
إلى معانيها الشرعية من الأركان المعهودة والجزء من المال المخرج للمستحق وزيارة البيت

في قوله قدس الله سره خمسة نظر بل تعلم بالتأمل أن الأقسام ستة على ما في المتن وسبعة على ما في الشرح كأنها معرفة فليتأمل

الله حتى صارت حقائقها مهجوره بحيث لو حلف على الصلوة او الزكاة او الحج تقع يمينه
على العبادات في نفسه و هو ان يكون اللفظ مستعملا لا لعموم الافراد على سبيل الوضع ولكنه
يكون معنويا متخصص بالبعض بالنظر الي ماخذ اشتقاقه كما اذا قال الرجل كل مملوك لي حر او قال
كل امراة لي طالق يخرج من الاول المكاتب و من الثاني المبتوته المعتده اما الاول فلانه
انما الحرية لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي و هذا غير متحقق في المكاتب
لانه يملكه رقبه لا يدا بل المكاتب كالحر يدا حتى لا يملك المولى ما يكتسبه ولا وطي المكاتبه والثابت
من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا وكذلك خرج بالاضافة الي نفسه والمكاتب مضاف
اليه من وجه دون وجه فاطلاق الملك والاضافة لا يتناوله بدون النية ولكن يتناوله مطلق
اسم الرقبة المذكوره في قوله تعالى او تحرير رقبه لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقص
بالكتابة لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم واما الثاني فلانه اثبت الطلاق
لكل امراة مضافة اليه على الاطلاق والمبتوته امراة له من وجه لبقاء ملك اليد ولو طلقها
صح الطلاق دون وجه لزوال الاصل ملك النكاح حتى حرم الوطي فلا يدخل تحت مطلق الاسم
من غير نية وفايده القيدين اي كونها مبتوته معتده انها لو كانت مطلقة رجعية تدخل
من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح
بالكلية فالحقيقة تركت في المكاتب والمبتوته المعتده باعتبار القصور والنقصان فان
اصل الاشتقاق يدل على الكمال الثالث سياق النظم ترك الحقيقة بدلالة سياق النظم
اي بترك يقترنه لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة عنه كما في قوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا او حمل الامر في قوله فليكفر على التوبيخ والوعيد
وهذا مجاز وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد لمعاقبته عنها فان المراد من مثل
هذا الامر النهي وكمن استامن مسلما فقال له المسلم انت آمن واقتصر عليه يكون آمنا
ولو قال انت آمن ستعلم ما تلقى لا يكون امانا وكما اذا قال الرجل لي عليك الف درهم فقال
الرجل لك عندي الف درهم ما ابعدك لا يكون اقرارا وكما اذا قال الرجل لاخر طلق امراتي
اذا قدرت لم يكن توكيلا الرابع ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم كما في يمين
الفور وهو اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الي الغدا فان حقيقة هذا الكلام
للعموم بدلالته لغة على مصدر منكر واقع في سياق النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا

فيقتضي

هذا اسم بالرد وهو دلالة اللفظ والعجب والشارح كيف يعني بجعله قسما برأسه

فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قال ابتدا وقد تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم
اذ من المعلوم انه بنى يمينه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه دعاه الي تغدي الغدا
الذي بين يديه لا الي غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب ايضا لانه بنا
عليه وصار كانه قال والله لا اتغدا الغدا الذي دعوتني اليه الخامس ترك الحقيقة بدلالة من محل
الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز مرادا للتعذر كما في قوله وما يستوي
الاعمى والبصير فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقته وهي نفي المساواة على العموم لوجود المساواة
في كثير من الصفات تركت الحقيقة وصرف الي المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف وهو
ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة في البصر والعام اذا كان في محل غير قابل للعموم
لم ينعقد للعموم اصلا فيه لان الشيء يسوي ابتغا محله وصار كانه مثل ثم لا يستويان في
بعض الصفات فكان في معنى المجمل فحكمه الوقف حتى يعلم المراد منه قوله فكالنسبة يعني
كما ان نفي المساواة لا يعم في محل غير قابل للعموم كذلك اثبات التشبيه بذكر حرف التشبيه او
بلفظ المثل وبغيرهما لا يعم اذا لم يكن في محل قابل للعموم فيحمل على ما هو المتيقن مثاله ما روي
عن عايشه رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء
المماثلة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم في الاخرة دون حكم الدنيا وهو
القطع اللهم اذا قبل المحل العموم فيجب القول بالعموم حينئذ لارتفاع المانع لان المحل يقبل اثر
المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا شرعا لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة
في الحكم فيكون عاما مثل قول علي في اهل الذمة ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا
عام عند الحنفية لان المحل يحتمله لانه فيه حقن الدم ولم يعمل في حديث عايشه للعموم لان فيه
اثبات الحد والحد يحتال الدرء فيه لا اثباته **قوله** تنبيه ومنه انما الاعمال بالنيات
ورفع الخطا والنسيان سقطت بعدم قبول المحل لوجودها فتعين المجاز وهو اما الثواب او الاجزا
واما الفساد او الاثم وهما مختلفان والعمل بدليل الحكم الخارج فلا يستدل بالدلالة على
احدهما كالمشترك قبل التاويل ٥ ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلم
انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه
فان ظاهر هذا الكلام ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الي كلمة الحصر والا يوجد الخطا
والنسيان والاكراه اصلا نظرا الي اسناد الارتفاع الي ما هو محلى بالام المستغرق وقد ترك

وهذا قسم ثاني علم بعض وفيها براعه لم يذكر شيئا اذ انه التزم ابتدا التقسيم لكن الحق انه راجع الي المحل وبعض اصحابنا جعله ثانيا بعاقبه حينئذ التقسيه على هكذا اي

ان العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه فعرفنا بامتناع حمل الكلام
وهو العمل والخطأ والنسيان والاكراه عن قبول الحقيقة ان الحقيقة ساقطة ولست بمرادة
وان العمل في حديث النية والخطأ والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم
بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما
في قوله تعالى واسال القرية فصار كانه حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ ثم ما صار هذا
الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان احدهما ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال
التي تحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول في ذلك والاثم في الافعال المحرمة على ما دل عليه
الحديث الثاني فانه وارد في المحرمات والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في
ذلك العمل مثل الجواز في الاعمال المنوية والفساد في الافعال المحرمة وغير ذلك من الندب
والكراهة والاساءة والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذي هو
والاثم في العمل الذي هو محرم يبتني على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم
يبتني على الاداء بالاركان والشرائط واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة
المشترك والتعيين بدليل خارجي فلا يستدل باطلاقه على احد المعنيين كالمشترك قبل
التاويل **قوله** تقسيم وهو اما ظاهر المراد كبعت واشتريت وطلقت
واعتقت وهو الصريح ويتعلق الحكم باللفظ من غير توقف على نية او مستتر وهو
الكناية كبائن وحرام وهذا من جهة الوضع صريح في معناه وهو كناية من حيث اشتباه
المراد به فيتوقف حكمه على النية فاذا تعين المراد تحمل حقيقة اللفظ فيجعلت بوائن الا
في اعتدي بالنص قال صلى الله عليه وسلم اعتدي ثم راجعها ولان حقيقة الامر بالعد فاذا
اريد عد الاقراء وجب الطلاق بعد الدخول اقتضاء وجعل مجازا عن الطلاق من
حيث السببية وتوجه الامر وكذا استبرئي رحمك وانت واحدة فانها صفة للطلقة
اذا اريدت ولما كان الاصل الصريح اشترط فيما يدرأ بالشبهة حتى لا يحد مصدق
القاذف ولا المعرض كلست بزان ه هذا تقسيم اللفظ باعتبار الظهور
وعدمه والصريح ما ظهر المراد منه ظهورا تاما اي انكشف انكشافا تاما وهو احتراز
عن الظاهر فان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال ولذا اعتبر فيه قيد الاستعمال
او بالعرف ونحوها ليتميز عن النص او المفسر اذ الفرق بين الصريح وبينهما بكثرة

الاستعمال

الاستعمال وفي الصريح وعدمه في النص والمفسر الا ان المصنف لم يذكره لدلالة مورد
التقسيم عليه اذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه الا الحقائق
العرفية وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان الظهور التام قد يحصل بالتنصيص كما يحصل
بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل فيه الحقائق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل
واحد منهما من اقسام التصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور تاما
وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا يوصف الاشارة بالظهور فيقال
هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا يوصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف
فيها ولا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط
الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال الصريح فما ذكرنا اولى
قوله كبعت واشتريت وطلقت واعتقت امثلة الصريح وحكم الصريح ان يتعلق الحكم
بنفس اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا من غير ان ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او
لم يرده حتى استغنى الصريح في اثبات حكمه عن النية ولم يتوقف عليها لان الاحتياج الى النية
لتمييز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات بان يكون مرادا بالاستعمال
لم يبق اليها حاجة فاذا قال بعت او اشتريت او طلقت او اعتقت يحصل به المقصود نوى
او لم ينو لان نفس اللفظ اقيمت مقام معناها في ايجاب الحكم لكونها صريحا فيه والكناية
ما استتر المراد به بالاستعمال الى ان يحصل الاستتار به بان استعمله قاصدا الاستتار فانه
مقصود عنده لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في
الصريح باستعماله وان كان خفيا في اللغة ومن لم يقل باشتراط الاستعمال في الصريح لا يشترط
فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالها قيل تعريف الكناية غير منعكس ضرورة ان الفاظ
الضماير كنايات بالوضع لا بالاستعمال فتكون خارجة عن التعريف اجيب بانها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه
بهو كما يكني عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف وقيل
الكناية ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه ليستعمل من المذكور الى المتروك كما يقول فلان
طويل النجاد ليستعمل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة والفرق بين المجاز
والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك

فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تا ولامع ارادة طول قامته بنا في ذلك فلا
يصح و نحو هو كثر في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تا ويل ونا بنها ان مبنى الكنا بة على الا
الانتقال من اللازم الى الملزوم عكس المجاز فان مبناه على الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم حكم الكناية
ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما تقوم مقامها من قراين الحال فان الكناية مستتر المراد فكان في
ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاشتباه والتردد قوله كباين وحرام مثالان للكناية
وكل واحد من هذين اللفظين معلوم المعنى غير مستتر على السامع فان كل واحد من اهل اللسان
يعلم معنى الحرام والباين من حيث الوضع فيكون صريحا في معناه وهو كناية من حيث اشتباه المراد به
فيتوقف حكمه على النية وذلك لانه وان كان معلوم المعنى فالابهام واقع في المحل الذي يتصل اللفظ به
ويعمل فيه فان الباين مثلا يدل على البينونه ولابد للبينونه من محل تحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة
وهي مختلفه متنوعه قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاشتبه المراد بالنسبة الى الذي يظهر
اثرها فيه لانه لا يعلم ان اي محل اراده الذي هو مراد معلوما في نفسه فلهذا احتيج فيها الى النية
النية لتعيين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها فان النية لتمييز بعض المحتملات عن البعض
فلما تعين المراد وزال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح ظهر اثر البينونه فيها فعمل بحقيقته
اللفظ اي بمقتضى اللفظ نفسه من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه فلما كانت
هذه الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق جعلت بواين كما يدل عليه
معانيها قوله الا في اعتدي مستثنا من قوله فجعلت بواين معنى الواقع بلفظ اعتدي عند النية
طلقة واحدة رجعيه لا باينة بالنص فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم
راجعها وذلك حين دخل النبي صلى الله عليه وسلم وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وتر ثيهم
باشعار اهل مكه فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت
الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعايشه وقالت انى اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم
القيامه فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم ولان حقيقه اعتدي الامر بالعد فقال اعتد ما لك اي
احسب عدد ما لك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان تجعل عاملا بنفسه لكن
يحتمل في نفسه ان يكون المراد منه اعتدي نعم الله عليك ونعمي عليك او اعتدي الدراهم
او اعتدي من النكاح اي احسبي الاقرا بالنية فاذا اريد عدد الاقرا بالنية وزال الابهام وجب
به الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضا لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل

لابد

لابد من تقدم ما يوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة
تندفع باثبات اصل الطلاق فيستغنى عن اثبات وصف زايد وهو البينونه فلذلك يكون الواقع
به رجعيا ولا يقع اكثر من واحده وان نوى وجعل هذا اللفظ قبل الدخول مجازا عن الطلاق لان
الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم من حيث السببيه وجاز استعارة
المسبب للسبب لان المسبب ههنا مختص بالسبب فان الطلاق يوجب العدة على ما عليه
الاصل لا نفكاك العدة عنه ولان الطلاق يعينها على ما هو الاصل في النكاح هو النكاح في الدخول لا لعدم
الدخول لو كان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب
جوز ان يكون احدهما كناية عن الاخر لا يقال العدة لا تختص بالطلاق ضرورة وجوبها على ام الولد
من غير طلاق وبعد الوفاة وليس بطلاق ولانا نقول لما صار المستولدة فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخر هذا زوال هذا الفراش شبيها بالطلاق فاوجب العدة لانها بسبب الشبهة والواجب
بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه كذا قيل او نقول
المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك ويراد به العلة والطلاق
علة لوجوب العدة في وضع الشرع فتوجد الامر بالعدة وكذلك قوله استبري رحمك حكمه حكم اعتدي
لانه بمنزلة التفسير له وهو تصريح بما هو المقصود من العدة وهو استبرا الرحم لان طلب الاستبراء
يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج اخر فاحتاج الى النية فاذا نوى
الطلاق ثبت بعد الدخول اقتضاء وقبله مجازا وكذا انت واحده اي قوله انت واحده مثل قوله
اعتدي في انه يقع به طلاق رجعي عند النيه ولا يقع به اكثر من واحده وان نوى فانه يجوز ان
يكون قوله واحده صفة للزوجة اي انت واحده عند قومك ومنفرده عندي ليس لي معك غيرك
او واحده نساء البلد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون صفة للطلقة بطريق حذف الموصوف
واقامة الصفة مقامه كقولك اعطيته جزيلا او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه
واقامة صفة المضاف اليه مقامها اي انت ذات طلقة واحده فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا
نوى صار كانه قال انت طليقة واحده او ذات تطليقة واحده ولو قال هكذا ونوى طلاقا
صح فانها بنفسها لا تكون تطليقة ولكن يكون طالقا بتطليقة واحدة فيصير تطليقة
قايمة مقام طالق فيصير نعته ولما كان الاصل هو الصريح لان الكلام وضع للافهام
والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصر في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود

مبها على البينما اشترط الصريح مما يدرء بالشبهات كالحدود حتى لا يحد مصدق القاذف والمقر
على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها
او وطيتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها واذا قال لامراة جامعك فلان جماعا حراما او
قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف وكذلك
لا يحد المعرض بالزنا كما اذا قال اما انا فلست بزان ولا امي زانية **قوله**
تقسيمات وما استفيد معناه من صيغته كما يفهم الاطلاق من قوله ما طاب لكم فهو الظاهر
وما لا يستفاد بعارض فهو الخفي ويتوقف على الطلب وهو اما بزيادة كما في الطرار لحذق
في صناعته او نقصان كالنباش لقصوره فيها وتعدي في الحدود بالاول لا الثاني وما ازداد
وضوحا بسبب قصد المتكلم نص كمثنى وثلاث ورباع وحرم الربا استيفاء لبيان
العدد والتفرقة بين الربا والبيع وهو ارجح من الظاهر عند التعارض ويقابله المشكل
وهو ما ازداد خفاء لغموض معناه او الاستعارة بديعة محتاج الى التامل بعد الطلب وما
ازداد وضوحا على النص بان كان مجملا فبين او عاما انسد باب تخصيصه مفسر ويقابله
المجمل وسياتي وما امتنع ذلك نسخه محكم كقوله والله بكل شيء عليم ويقابله المتشابه كايات
الصفات والحروف المقطعة وهذا لا سبيل لدركه عندنا وتجب اعتقاد حقيقة المراد
منه والمجمل يرد بيانه قولا وفعلا ٥ ذكر تقسيمات لبيان الظاهر والخفي والنص والمشكل
والمفسر والمجمل والمحكم والمتشابه ثم الظاهر ما استفيد معناه من صيغته اي ما ظهر
المراد للسامع بنفس الصيغة اي بسماع نفس الصيغة من غير توقفه على امر اخر اذا كان السامع
من اهل اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل وامثالها فان ظهور المراد فيها تتوقف
على امر اخر بعد السماع وذلك كما يفهم اطلاق النكاح اي اباحته من قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر في جواز النكاح ما طاب من النساء وقوله ما طاب لكم اي
ما حل لكم من النساء وانما قيل ما ذهابا الى الصفة ولان الاناث من العقلاء يجري مجرى
غير العقلاء وقيل الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا
مرجوحا وقيل هو ما لا يفتقر في افادة معناه الى غيره والخفي ما لا يستفاد المراد
منه بسبب عارض غير صيغة الكلام يعني صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر الى
موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض فيه ويتوقف

فانكحوا ما

فهم

فهم المراد على الطلب والتامل كاية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لكنها باسم اخر فهي خفية
في حق الطرار والنباش بسبب عارض وهو اختصاص كل منهما باسم اخر يعرف به فان فعل
كل منهما يشبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى فبعد كل منهما
بهذا السبب عن اسم السارق معرض الخفاء في حقهما واشتبه ان كان اختصاص كل منهما باسم
اما لزيادة في معنى السرقة او لنقصان فيه فان كان الاول امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع
بطريق الدلالة وان كان لنقصانه لم يمكن فتاملنا في اية السرقة فوجدناها عبارة عن اخذ
مال الغير خفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة لحذق في صناعته
فان السارق يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض من نوم
او غيبة والطرار يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة
فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في صناعته
وفضل في جنايته فتعدى وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى فاما النباش فسارق عين من
عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على
جنايته كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس لئلا يطلعوا على فعله القبيح والنبش فعل في غاية
الحقارة فان نبش التراب واخذ الكفن من الميت من اقبح الافعال واراذل الخصال يشهد
على ذلك العرف والطبع السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يلحق
بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دون ما في الاصل باطلة لا سيما في الحدود
فانها تدرء بالشبهات وما ازداد وضوحا على الظاهر بسبب قصد المتكلم لا في نفس الصيغة
فهو النص وازدياد وضوح النص على الظاهر بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر اذ ليس له
صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بقرينة نطقية تنضم اليه تدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى بالسوق كقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع وقوله تعالى وحرم الربا فان الاول سيق لبيان
العدد الذي به ازداد الكلام وضوحا بقرينة لحوق الكلام العدد به حيث فهم منه الاطلاق
والعدد على ذا ما لم يذكر العدد فيه فصار نصا والثاني وهو قوله تعالى وحرم الربا سيق لبيان
التفرقة بين الربا والبيع فانه لم يفهم من ظاهر الكلام وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع
مثل الربا بل عرف بسياق الكلام ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تغاير الكلام واجل

الله البيع وحرم الربا فانه تبين بالتأمل ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة والنص ارجح من
الظاهر عند التعارض لان النص لما كان اوضح بيانا كان اولى ولان في العمل بالنص جمعا بين الدليلين
لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانه انما يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم
دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه مثال التعارض بين الظاهر والنص
تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام في اباحة غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع
والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه
والنص يقابله المشكل وهو ما ازداد خفاء على الخفي لغموض معناه والاستعارة البديعة فيحتاج الى التأمل
بعد الطلب قال شمس الائمة المشكل اسم لما يشتبه بدخوله في اشكاله اي امثاله على وجه لا يعرف المراد
منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال قوله بدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه
على الخفي فان الداخل في اشكاله اكثر خفاء مما لم يدخل والى ماخذ الاشتقاق يقال اشكل اي دخل في اشكاله
كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى دخل في الشتاء ومثال المشكل قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم اشتبه
معنى انى على السامع انه بمعنى من اين او كيف فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة
حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر
فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فهو مشكل
فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة
اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا ومثال المشكل للاستعارة
البديعة قوله تعالى قوارير من فضة فالقوارير لا تكون من الفضة وما كان من الفضة لا يصفو ولا يشف
والقارورة لها صفة كمال وهي الصفاء والشفيف وصفة نقص وهي خساسة الجوهر فاشكل على
السامع معناه فعرف بعد التأمل ان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء
القوارير وشفيفها وحكم المشكل التأمل بعد الطلب فانه لما ازداد خفاء على الخفي احتاج
احتيج فيه الى التأمل بعد الطلب ثم معنى الطلب والتأمل ان ينظر السامع اولا في مفهومات
اللفظ فيضبطها ثم يتأمل في استخراج المراد منها كما لو نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين
معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع دون
اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجده دالا على

معنيين

معنيين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر على الولاء والثاني ان يكون خيرا من الف شهر لا
على الولاء ولا ثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجد المعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد
والمفسر ما ازداد وضوحا على وضوح النص بان كان مجملا فبين على وجه لا يبقى في لفظه
احتمال لا قريب ولا بعيد او بان كان عاما فانسد باب تخصيصه على معنى انه لا يبقى فيه
احتمال التخصيص فانه مشتق من الفسر الذي هو الانكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود جميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض
كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم اي جبريل فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار
مفسرا بانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية والمفسر يقابله المجمل وسيأتي ذكر المجمل وحكم المفسر
الاثبات قطعا من غير اختلاف فيه لاحد لكنه مع ذلك لم يمتنع نسخه بل يحتمل النسخ في نفس الامر
واذا ازداد المفسر قوة وامتنع عن النسخ يسمى محكما كقوله تعالى والله بكل شيء عليم والمحكم
يقابله المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث امن عن النسخ كان المتشابه الذي في
غاية الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابله وهو ما لا طريق لدركه اصلا لان
موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولا يمكن الا واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن
الوقوف عليه اصلا حتى سقط طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف
على المراد فيهما لازم وذلك كحروف المقطعة والايات الدالة على الصفات مثل اليد والوجه
والعين والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم في النار وامثالها وحكمه اعتقاد حقية
المراد منه وهذا مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة متقدمي اهل السنة من اصحاب ابي حنيفة
واصحاب الشافعي وهو مختار القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين
فلهذا اوجبوا الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله اذ لو وصل فهم منه ان الراسخين يعلمون
تاويله بعد المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف
على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب المعتزلة فقالوا لو لم يكن للراسخ حظ
في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون
ذلك ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن
لكونه متشابها بل فسروا الكل وقال القتيبي لم ينزل الله شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل
به على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب

ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فايدة فاما العامة فقالوا الوقف على قوله
الا الله وان قوله والراسخون في العلم ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان
الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود ان تاويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في
رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم آمنا به ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان عبر به على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم
كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا
المتشابه ما ولنا وغيرنا ما قلبين فدل على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروي عن عايشة
انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك
الذين سماهم الله تعالى وقال فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين
من اتبع ابتغاء تاويله فيتبينا والجميع عنها انها قالت من رسوخهم في العلم ان آمنوا بالمتشابه
ولم يعلموا تاويله وقال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القران الى ان قالوا
آمنا به كل من عند ربنا والمجمل يرد بيانه بالقول والفعل كما سياتي في مباحث المجمل والمبين

قوله مسئلة المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه واشترط
بعضهم التغيير بزيادة او نقصان او بهما في حرف وحركة او فيهما واورد مثل طلب طلبا
فان قيل بناء واعراب فاختلفا باللزوم وعدمه قلنا مطلق الحركة لازم وهو الذي ينظر فيه
الاشتقاق وقد يطرد كاسم الفاعل والمفعول وقد يختص كالقارورة والدبران من الاستقرار
والدبور **ش** المشتق ما وافق اي كلمة وافقت اصلا اي كلمة اخرى اعم من ان يكون اسما او فعلا
بحروفها اي بحروف ذلك الاصل الاصول ومعناه على معنى ان مثل الحروف الاصول التي في الاصل
ومثل معناه موجود في المشتق وانما قال اصلا لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في
كون المصدر مشتقا من الفعل وعكسه لانه لو قال اسما اختص بمذهب البصريين ولو قال
فعلا اختص بمذهب الكوفيين وقوله ما وافق اي كلمة وافقت جنس يتناول المشتق
وغيره وقوله اصلا بحروفه الاصول يخرج الكلمات التي توافق اصلا بمعناه لا بحروفه الاصول
كالحبس والمنع قوله ومعناه احترز به عن مثل الذهب فانه يوافق اصلا وهو الذهاب في
حروفه الاصول ولكن غير موافق في معناه مثال المسمى يقص من النقصان فان نقص شارك
النقصان في النون والقاف والصاد التي هي الحروف الاصول من النقصان واشترط

بعضهم

بعضهم التغيير بزيادة او نقصان او بهما وذلك خمسة عشر نوعا وذلك لان التغيير
اما بزيادة فقط او بنقصان فقط او بهما جميعا والاول اما ان يكون بزيادة الحرف مثل كاذب
من الكذب زيدت الالف او بزيادة الحركة مثل نصر من النصر زيدت حركة الصاد او بزيادة الحرف
والحركة جميعا مثل خف من الخوف نقصت منه الواو او بنقصان الحركة كما في الضرب على مذهب
الكوفيين فانه مشتق من ضرب او بنقصانهما جميعا مثل غلا من الغليان نقصت منه الالف والنون
وحركة الياء والثالث وهو ان يكون التغيير بالزيادة والنقصان جميعا اما ان يكون الزيادة والنقصان
في الحرف فقط مثل مسلمات زيدت فيه الالف والتاء ونقصت التاء التي في مسلمة واما ان يكونا
في الحركة فقط مثل حذر من الحذر زيدت حركة الذال ونقصت فتحتها واما ان تكون الزيادة في
الحرف والنقصان في الحركة مثل عادّ بالتشديد من العدد زيدت الالف ونقصت حركة الدال
الاول للادغام واما ان يكون الزيادة في الحركة والنقصان في الحرف مثل نبت من النبات زيدت
فتحة الباء ونقصت الالف واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان في الحرف فقط
نحو خاف من الخوف زيدت الالف وفتحة الفاء ونقصت الواو واما ان يكون الزيادة في الحرف
والحركة كليهما والنقصان في الحركة فقط مثل اضرب من الضرب زيدت الهمزة للوصل وحركة الراء
ونقصت حركة الضاد واما ان يكون النقصان في الحرف والحركة والزيادة في الحرف فقط مثل
كالّ بالتشديد من الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف التي بين اللامين وزيدت الالف
قبلها واما ان يكون فيهما والزيادة في الحركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وفتحها وزيدت
كسرة العين واما ان يكون بزيادتهما ونقصانهما مثل ارم من الرمي زيدت همزة الوصل وحركة
الميم ونقصت وحركة الراء واورد على هذا التعريف اي الثاني نحو طلب طلبا فان طلب مشتق
من الطلب ولا تغير فيه لا بالزيادة ولا بالنقصان فيلزم عدم الانعكاس فان قيل التغيير
متحقق فان فتحة طلب فتحة بناء لازمة لا تنفك وفتحة الاعراب غير لازمة فانها تفارق
قلنا مطلق الحركة لازم لا يفارق والاشتقاق ينظر في مطلق الحركة لا في الحركة المقيدة بالبناء
وغيره وفيه نظر فان طلب مشتق من الطلب الذي لم يقع في التركيب والطلب قبل وقوعه
في التركيب ليس بمتحرك اصلا فيصح والتغير فيطلق التعريف واعلم انه اورد على
التعريف نحو الجلب والجلب فان احدهما غير مشتق من الاخر مع صدق التعريف
عليه فيلزم عدم الاطراد ولا يمكن دفعه الا باعتبار التغيير لفظا ومعنى وحينئذ يشكل

ظ

كسرة م

الالف بين م

مثل ثُلك مفردا وجمعا فانه لا تغيير منها لفظا ولا يمكن دفعه الا بان يقال المراد بالمعنى اللفظي
اعم من ان يكون لحمعا او تقديرا والمشتق قد يطرد اطلاقه في موارده كاسم الفاعل والمفعول فان
الضارب يطلق على كل من له الضرب وكذلك المضروب يطلق على كل من عليه علامة الضرب وقد لا
يطرد بل يختص كالقارورة والدبران فان القارورة لا تطرد في كل ما يكون مقرا للمايعات مع دلالتها
عليه فانه من القرار بل تختص بالزجاجة وفي قول المصنف عن الاستقرار تسامح وكذلك الدبران فان
الدبران لا يطرد في كل ما هو موصوف بالدبور مع دلالته عليه فانه من الدبور بل يختص بمجموع خمسة
كواكب من برج الثور يقال انه سنامه وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب للثريا **قوله**
مسئلة يشترط قيام الصفة المشتق منها لاطلاق اسم المشتق حقيقة وبقاءه اخرونه شرط ثالث
امكان بقائها الاولون لو صح حقيقة بعد انقضائها لما صح نفيه وهو في الحال صادق وورد النفي
مطلقا اعم منه في الحال وسلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم اجابوا بان اعتبار المعنى الاعم
يلزمكم اطلاقه حقيقة على من سيوجد منه قالوا الضارب حقيقة من حصل منه الضرب وذلك
يستلزم صدقه على من وقع منه او هو ملابسه دون من لم يوجد منه اجيبوا بالمنع وانه ليس حقيقة
الا في الملابس لا مطلقا النافون اجمع اهل اللغة ان ضارب زيد امس لا يعمل وانه اسم فاعل اجيبوا
بانهم اطلقوه على ضارب زيد غدا وهو مجاز اتفاقا قالوا لو اشترط لما اطلق المتكلم والمخبر حقيقة
لانه لا يصدق الا بعد وجودها والتمام بانقضاء الاجزاء ولا صدق حقيقة قبل صدورها فلو لم يصدق
بعده لما صدق حقيقة والا يصح نفيه والمحنث من حلف ان فلانا لم يتكلم حقيقة او لا لكلمة حقيقة
اجيبوا بان البقاء شرط عند الامكان والا فوجود اخر جزء كاف في الاطلاق ورجح الاول بانه لولا
اشتراطه لاطلق على اجلاء الصحابة الكفر باعتبار سبقه والقائم قاعدا وبالعكس وهو خلاف اجماع
اهل الكلام واللغة ٥ اختلفوا في اشتراط قيام الصفة المشتق منها لاطلاق اسم المشتق
حقيقة على ثلثة مذاهب اولها انه يشترط مطلقا وثانيها لا يشترط مطلقا وثالثها التفصيل
اي يشترط البقاء فيما امكن بقاؤه ولا يشترط في غيره قال الاولون لو صح اطلاق المشتق حقيقة
بعد انقضاء الصفة المشتق منها لما صح نفي المشتق لان الحقيقة لا يصح نفيها واللازم باطل
فان نفي المشتق في الحال صادق لانه بعد انقضاء الضرب مثلا يصدق ليس بضارب في الحال
واذا صح نفي المشتق في الحال صح نفيه مطلقا لان المطلق اعم من المقيد وقد اورد على هذا
انا لا نسلم بطلان اللازم قولهم لانه يصدق بعد انقضاء الضرب انه ليس بضارب في الحال قلنا

مسلم واذا صح نفي المشتق في الحال صح نفيه مطلقا قلنا ممنوع قوله لان المطلق اعم من المقيد قلنا
الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص اعم من نفي الاعم فلا يلزم من نفي الاخص الذي
هو الضارب في الحال نفي الضارب مطلقا الذي هو اعم فان نفي الاخص اعم من نفي الاعم ولا يلزم من
صدق الاعم صدق الاخص وقول المصنف النفي مطلقا اعم منه في الحال معناه ان النفي المطلق اعم
من النفي الذي هو في الحال اما نفي الشي المطلق فليس باعم من نفي الشي المقيد بانه في الحال وههنا المشتق
المقيد بالحال اخص من المشتق مطلقا فسلب المشتق في الحال لا يستلزم سلب المشتق مطلقا
فان سلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم فلا يلزم من صدق ليس بضارب في الحال صدق ليس بضارب
فان قيل قولنا ليس بضارب في الحال سلب اخص لا سلب الاخص فان قولنا في الحال ظرف لقولنا
ليس لا لقولنا ضارب فيصدق على تقدير صدقه ليس بضارب مطلقا لان السلب المطلق اعم من
السلب المقيد اجيب بانا لا نسلم حينئذ صدق قولنا ليس بضارب في الحال لانه حينئذ يكون معناه
الضارب مطلقا صدق سلبه في الحال وهو عين المتنازع فيه اجاب الاولون بان حصول الضرب
كما هو اعم من حصوله في الحال باعتبار انقسامه الى الماضي والحال كذلك اعم من حصوله في
المستقبل ايضا باعتبار انقسامه الى الحال والمستقبل فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار هذا
المعنى الاعم فليكن اسم الضارب حقيقة على من سيوجد منه الضرب النافون للاشتراط قالوا
الضارب من حصل منه الضرب وهذا يستلزم صدق الضارب على من وقع منه الضرب في الماضي
او من هو ملابس الضرب في الحال دون من لم يوجد منه الضرب وان كان سيوجد منه الضرب
في المستقبل واذا كان كذلك فلا يلزم من صدق الضارب حقيقة على من حصل منه الضرب
صدقه حقيقة على من سيوجد منه الضرب وان لم يوجد اجيب النافون للاشتراط بمنع ان الضارب
حقيقة من حصل منه الضرب فانه لو كان حقيقة بالنسبة الى من حصل منه الضرب للزم ان
يكون حقيقة في الماضي فقط فلا يكون حقيقة في الحال وهو باطل بالاتفاق وبان الضارب
ليس حقيقة الا في الملابس للضرب وليس حقيقة مطلقا قال النافون للاشتراط اجمع اهل
العربية على ان ضارب في قولنا ضارب زيد امس لا يعمل عمل الفعل فلا يقال ضارب زيدا امس
وعلى انه اسم فاعل فقد اطلقوا اسم الفاعل عليه باعتبار ما صدر عنه من الفعل الماضي والاصل
في الاستعمال الحقيقة اجيبوا بانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل عليه في الماضي ان يكون
حقيقة فانهم اطلقوا اسم الفاعل على ضارب في قولنا ضارب زيدا اذا كان بتقدير المستقبل

فانه يصح اطلاقه في المستقبل كما يقال ضارب زيدا غدا مع انه مجاز بالاتفاق فان قيل المجاز خلاف
الاصل اجيب بانه وان كان على خلاف الاصل لكنه يصار اليه حذرا مما هو اشد محذورا وهو الاشتراك فانه
اذا كان حقيقة في الحال وفي الماضي يلزم الاشتراك فان قيل انما يلزم الاشتراك اذا لم يكن موضوعا للقدر
المشترك وهو ممنوع اجيب بانه اذا كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن حقيقة في الحال الخصوصه
وهو باطل بالاتفاق فانه حقيقة في الحال بلا خلاف والنافون ايضا قالوا لو اشترط بقاء المشتق منه
في صحة الاطلاق المشتق حقيقة لما اطلق المتكلم والمخبر حقيقة اصلا لانه لا يصدق حينئذ الا بعد
وجود الكلام والخبر منه والتمام انما يتحقق بمجموع حروفه واجزايه ولا وجود للحروف السابقة مع
الحرف الاخير اصلا ولا خفا بامتناع كونه متكلما ومخبرا حقيقة قبل وجود الكلام فلو لم يكن صادقه
حقيقة عند اخر جزء من الكلام مع عدم وجود الكلام والخبر في تلك الحالة لما صدق حقيقة اصلا
واللازم باطل فانه اطلق المتكلم والمخبر حقيقة والا اي وان لم يطلق المتكلم والمخبر حقيقة لصح نفيه
بان يقال انه ليس بمتكلم او ليس بمخبر اذ هو لازم نفي الحقيقة ولما حنث من حلف ان لا يتكلم حقيقة
او حلف انه لا اكلم فلانا اذا كان قد تكلم او كلمه وهو باطل فانه لم يصح نفيه ويحنث بلا خلاف اجيب
النافون للاشتراط بان بقاء المشتق منه شرط في صحة الاطلاق المشتق حقيقة عند امكان بقاء
المشتق منه فان لم يمكن بقاء المشتق منه فوجود اخر جزء من المشتق منه كاف في صحة الاطلاق المشتق
حقيقة وذلك متحقق في الكلام والخبر ورجح الاول اي القول باشتراط بقاء المشتق منه في صحة الاطلاق
المشتق حقيقة بانه لولا اشتراطه لاطلق على اجلا الصحابة الكفر باعتبار الكفر السابق ولاطلق
القائم على القاعد باعتبار القيام السابق والقاعد على القائم باعتبار القعود السابق وهو خلاف
اجماع المسلمين واهل الكلام واللغة **قوله** مسئلة لا يشتق اسم فاعل لشيء والفعل قائم
بغيره خلافا للمعتزلة لنا الاستقراء قالوا اطلق قاتل وضارب وهما قائمان بالمفعول قلنا بل بالفاعل
وهو التاثير قالوا الخالق باعتبار الخلق الذي هو المخلوق اذ لو كان مغايرا فاما قديم او حادث
وليس قديما لانه نسبة وهي متاخرة عن المنتسبين فلو كان قديما لزم قدم العالم وليس حادثا والا
افتقرت الى نسبة اخرى فيتسلسل قلنا هو ذات الغير لا فعل قائم به او لانه التعلق الذي بين المخلوق
والقدرة حال الايجاد فلما نسب اليه تعالى صح الاشتقاق لقيامه بالقدرة القائمة به لا باعتبار المخلوق
الملزوم له جمعا بين الادلة ○ لا يشتق اسم فاعل لشيء اي لا يطلق اسم الفاعل على شيء والفعل
اي المصدر المشتق منه قائم بغيره ذلك الشيء خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بجواز الاطلاق اسم الفاعل

على شيء

على شيء والا لكان قابلا وفاعلا ولكان محلا للحوادث لان الكلام عندهم حادث وهما محالان
واعلم ان فساد هذين الاصلين مبين في اصول الدين صححه اصحابنا الاستقراء تقريره انا
استقرينا مواقع استعمال المشتقات فلم يعثر على موقع اشتق اسم لشيء والمشتق منه قائم بغيره
قالت المعتزلة اطلق قاتل وضارب على ذات والقتل والضرب قائمان بغيره وهو المفعول
ضرورة كون القتل والضرب اثرين والاثر حاصل في المفعول قلنا لا نسلم ان الضرب والقتل
اثر بل القتل التاثير وكذا الضرب والتاثير قائم بالفاعل لا بالمفعول والقائم بالمفعول التاثر
والفرق بين التاثير والتاثر واضح لا ينكره الا متعسف وقالوا ايضا اطلق الخالق على الله تعالى
باعتبار الخلق فانه مشتق منه والخلق هو المخلوق لانه لو كان مغايرا للمخلوق لكان اما
قديما او حادثا اذ كل مفهوم وجودي او عدمي لا يخلو عن احدهما لانه اذا كان مسبوقا بالعدم
سبقا زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم واللازم باطل لانه ان كان قديما لزم قدم العالم
لانه نسبة بين الخالق والمخلوق واذا كانت النسبة بين الشيئين قديمة لزم قدم المنتسبين ضرورة
تاخر النسبة عنهما وان كان حادثا يفتقر الى موثر ولذلك الموثر تاثير فيه فيتسلسل قلنا لو صح ان الخلق
هو المخلوق لم يلزم منه مطلوبكم لان مطلوبكم هو ان اسم الفاعل يجوز اطلاقه على شيء والمشتق منه
اي الفعل قائم بغيره واذا كان الخلق هو عين المخلوق لم يكن هو فعلا قائما بالغير بل هو ذات
الغير فلم يلزم من جواز اشتقاق اسم الخالق للباري تعالى باعتبار الخلق جواز الاطلاق اسم الفاعل
على شيء مع قيام الفعل بغيره او لان الخلق موضوع التعلق الذي هو بين المخلوق والقدرة حال
الايجاد فلما نسب الى الله تعالى صح اشتقاق الخالق منه لله تعالى لان الخلق قائم بالقدرة القائمة
بالله تعالى لا باعتبار المخلوق اي لا يصح اشتقاق الخالق منه لله تعالى باعتبار ان الخلق هو المخلوق
الملزوم للخلق الذي هو التعلق جمعا بين الادلة فان الدليل الذي ~~هو المخلوق الملزوم~~ ذكرتم
يقتضي ان لا يكون الخلق قائما بذات الله تعالى فاذا جعل التعلق بين القدرة والمخلوق لم يكن قائما
بالحقيقة بذات الله تعالى فقد عمل بدليلكم من وجه لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل الخلق على
معنى قائم بذات الله تعالى بالجملة وباعتبار ان يكون قائما بالقدرة القائمة به تعالى لم يكن مباينا
عن ذات الله تعالى بالكلية بل يكون متعلقا به لان المتعلق بالصفة القائمة به متعلق به
بالضرورة فيجوز ان يشتق منه الخالق لله تعالى بهذا الاعتبار فلا يلزم اهمال دليلنا بالكلية
ولا اهمال دليلكم بالكلية بل عمل بكل منهما من وجه دون وجه فيكون جمعا بين الادلة بقدر ما امكن

الخلق على المخلوق كما ذكرتم يلزم اهمال دليلنا بالكلية ضرورة كون المخلوق امرا مباينا عن ذاته تعالى
واذا حمل على معنى قائم به بالحقيقة يلزم اهمال دليلكم بالكلية والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من اهمال
احدهما او اهمال كل منهما فان اهمال الدليل على خلاف الاصل لان الاصل في الدليل اعماله لا اهماله **قوله**
مسئلة لا يدخل القياس في اللغة خلافا للقاضي وابن سريج وبعض اهل العربية والاتفاق انه ممتنع في
الاعلام لانها غير موضوعة لمعنى جامع والقياس يستلزمه ومثل هذا سيبويه مجاز عن حافظ كتابه وفي
الصفات لوجوب الاطراد لان العالم من قام به العلم وهو مطرد فاطلاقه على كل من قام به وضعي وموضع
الخلاف الاسما الموضوعة لمسميات مستلزمة لمعان في محالها وجودا وعدما كالخمر يطلق على النبيذ
بواسطة تخمير العقل والسارق على النباش للاخذ خفية والزاني على اللايط للايلاج المحرم لنا اما
ان وضع الخمر لكل مسكر او خص بعصير العنب او لم ينقل فيه شي والتعدية في الاول لغوية وفي الثاني
ممتنعة وفي الثالث محتملة فامتنعت قالوا كونه دليلا اظهر للدوران ولانهم وضعوا اسم الفرس والانسان
للموجود عند الوضع وانما ثبت في غيره قياسا وهذا الاحتمال في القياس الشرعي وهو صحيح فكذا
ههنا قلنا كما دار مع الوصف دار مع الشخص وهو منقوض بتسمية الطويل نخلة والفرس الاسود
ادهم والملون بالبياض والسواد ابلق ولم يطرد وتلك الاسما الاجناس فهو للكل وضعا ولا اعتبار
بالقياس الشرعي لقيام اجماع السلف ولا اجماع ههنا ٥ اختلفوا في ان اللغة هل تثبت بالقياس
ام لا فقال بعض اصحاب الشافعية والحنفية وجماعة من الادبا لا مدخل للقياس في اللغة وقال القاضي
ابو بكر وابن سريج من اصحاب الشافعي وجماعة من الفقها واهل العربية يثبت اللغة بالقياس والاتفاق على
ان القياس ممتنع في الاعلام واسما الصفات اما الاعلام فلانها غير موضوعة لمعان جامعة والقياس
يستلزم معنى جامعا بين المقيس والمقيس عليه واذا قيل في حق بعض الاشخاص هذا سيبويه
وهذا جالينوس فليس بطريق القياس في التسمية بل هو مجاز معناه حافظ كتاب سيبويه وعلم
جالينوس كما يقال قرات سيبويه والمراد به كتابه واما اسما الصفات الموضوعة للفرق بين
الصفات كالعالم والقادر فلانها واجبة الاطراد نظرا الى تحقق معانيها فان مسمى العالم
من قام به العلم وهو يطرد في كل من اتصف بالعلم فاطلاق العالم على كل من قام به العلم ثابت بالوضع
لا بالقياس فانه ليس قياس احد المسميين والمتماثلين في المسمى على الاخر اولى من العكس وموضع الخلاف
الاسما الموضوعة لمسميات مستلزمة لمعان في محالها وجودا وعدما كالخمر يطلق على النبيذ بواسطة
تخمير العقل المشترك بينه وبين المعتصر من العنب وكالسارق يطلق على النباش بواسطة

مشاركته

مشاركته للسارق من الاخذ في اخذ المال خفية وكالزاني يطلق على اللايط بواسطة مشاركته
للزاني في ايلاج الفرج في الفرج المحرم واحتج المصنف على انه لا قياس وذلك لانه اما ان نقل عن العرب
انهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر او للمعتصر من العنب خاصة او لم ينقل فيه شي من ذلك فان كان
الاول فتعديه اسم الخمر الى النبيذ لغوية ثابتة بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثاني فالتعدية ممتنعة
لانه على خلاف الاصل ما نقل عنهم فلا يكون من لغتهم وان كان الثالث فلا يكون متعدية اسم الخمر الى
النبيذ محتملة فانه يحتمل ان يكون الوصف الجامع الذي به التعدية دليل التعدية ويحتمل ان لا يكون
دليلا لانه يجوز ان يصرح بذلك واذا احتمل واحتمل وليس احد الامرين اولى من الاخر فامتنعت التعدية
قال المثبتون في القياس للغة الوصف الجامع وان احتمل ان لا يكون دليلا لكن احتمال كونه دليلا
اظهر للدوران فان الاسم دار مع الوصف في الاصل وجودا وعدما والدوران اية كون الوصف
امارة على الاسم فيلزم من وجود الوصف في الفرع وجود الاسم ولان العرب وضعوا اسم الفرس والانسان
للذي كان موجودا عند الوضع ومع ذلك فالاسم مطرد في زماننا باجماع اهل اللغة في كل فرس وانسان
ولا يثبت في غير الموجود عند الوضع الا بالقياس ثم ما ذكرتم من الاحتمال بعينه ثابت في القياس
الشرعي ومع ذلك فالقياس الشرعي صحيح متبع فكذا ههنا قلنا جواب الاول دوران الاسم
مع الوصف في الاصل وجودا وعدما لا يدل على كون الوصف علة للاسم بمعنى كونه باعثا بل غايته
ان يكون امارة وكما دار الاسم مع الوصف الذي هو الشدة المطربة دار مع خصوص شدة المعتصر
من العنب وذلك غير موجود في النبيذ فلا قياس ثم ما ذكرتم منقوض بتسمية العرب الرجل الطويل
نخلة والفرس الاسود ادهم والمتلون بالسواد والبياض ابلق والاسم فيه دائر مع الوصف في
الاصل وجودا وعدما ومع ذلك لم يطرد فانهم ما سموا الفرس والجمل بطوله نخلة ولا الانسان
الاسود ادهم ولا المتلون من ساير الحيوانات بالبياض والسواد ابلق وكل ما هو جواب
في هذه الصور فهو جوابنا في موضع النزاع وجواب الثاني ان ما وقع به الاستشهاد من الاسماء
ليس مستند التسمية فيه القياس بل وضعت العرب تلك الاسما للاجناس المذكورة بطريق
العموم لا انها وضعتها للمعين ثم اطرد القياس في الباقي فهي لذلك بحسب الوضع واما
النقض بالقياس الشرعي فغير متجه من جهة ان اجماع السلف اوجب الالحاق عند ظن الاشتراك
في علة حكم الاصل حتى انه لو لم يكن اجماع لم يتحقق قياس ولا اجماع ههنا من الامة السابقة
على الالحاق فلا قياس فصل الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد

الازمنه الثلثه فمنه ماض ومستقبل كقام ويقوم ويشترك في المضارع الحاضر والمستقبل ويتخلص
بالسين او سوف للاستقبال ونقض به لانه غير مختص باحد الازمنه الثلثه لاشتراكه ورد
باختصاصه وضعا واللبس عند السامع لصحة الاطلاق عليهما ونقض باسم الفاعل العامل
ورد بان الزمان نحوه عارض مفارق ولو كان وضعا للزم مطلقا كما ان قام في قولك ان قام ماض وان
عرض له معنى الاستقبال بقرينه الشرط ولم يضرب على العكس ونقض بعسى ونعم وبيس وفعل
التعجب وحبذا ورد بان تجردها عن الزمان عارض للانشاء وكذلك حكم النحاه بالنقل فيما امكن كنعم
وبيس والتزم في عسى الانشا مجردا والفعل مفرد مطلقا وقيل الماضي لان حرف المضارعه دال
على موضوع ما ول والماضي وان دل على الفعل وموضوع لكن بغير حرف والحق بعضهم المضارع
الغايب بالماضي وليس بحق لان ترادفهما في الدلاله بالحرف ٥ الفعل ما دال اي كلمه دلت على معنى جنس
يشمل الاسم والحرف قوله في نفسه فصل يميز عن الحرف فانه وان كان دالا على معنى لكن لا في نفسه
وهو يشمل الفعل والاسم قوله مقترن باحد الازمنه الثلثه اي الماضي والحال والمستقبل فصل يميز
عن الاسم فان الاسم وان دل على معنى في نفسه لكنه غير مقترن باحد الازمنه الثلثه فيخرج عنه
الاسما غير المشتقه غير مصدر كالجسم والزمان والامس وهيهات واف وصه ونحوه ومصدر
كالعلم والضرب وساير المصادر والاسما المتصلة بالافعال ماخوذه من المصادر غير الزمانيه
مثل الصبوح والغبوق والمستقبل والماضي او ماخوذ من المصادر غير الزمانيه مثل ضارب ومضروب
وحسن وعليم ومضرب الشول ومقدم الحاج فان جميع هذه الاسما يصدق عليها انها غير مقترنه
باحد الازمنه الثلثه والفعل منقسم بحسب انقسام الزمان فمنه ماض كقام ومنه مستقبل
كقم ويشترك الحاضر والمستقبل في المضارع وهو ما في اوله احدى الزوايد الاربع وهي الهمزه نحو
اقوم والنون نحو نقوم والتا نحو تقوم واليا نحو يقوم ويخلص المضارع بالسين او سوف
للاستقبال نحو سنقوم وسوف نقوم ونقض حد الفعل بالمضارع فانه نحو يقوم ونقوم
فانه يدل على معنى في نفسه لكنه غير مقترن باحد الازمنه الثلثه لكونه مشتركا بين الحال والاستقبال
فيلزم عدم الانعكاس ورد هذا بانا لا نسلم انه مشترك بل الصحيح انه حقيقه في احدهما مجاز
في الاخر فان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالحمل على المجاز اولى ولئن سلم انه مشترك فلا يكون
خارجا عن الحد لانه مقترن باحد الازمنه الثلثه بخصوصه باعتبار الوضع فان الواضع ما
وضع المضارع الا دالا على احد الازمنه الثلثه بخصوصه اما الحال او اما الاستقبال واللبس

الفعل وم

المحصل

انما يحصل عند السامع لكون اللفظ يطلق على احدهما تارة وعلى الاخر اخرى لا لانه غير موضوع
لاحدهما فوجب دخول المضارع في الحد ونقض ايضا حد الفعل باسم الفاعل العامل نحو زيد ضارب
عمرا فانه يدل على احد الازمنه الثلثه وان كان لا لثه على سبيل الاشتراك فيكون داخلا في
الحد فيلزم عدم الاطراد ورد هذا بان اسم الفاعل وضع لمعنى من غير زمان ودلالته على الزمان
عارضه مفارقه غير لازمه بدليل قولك زيد ضارب ولا دلاله لضارب على الزمان اصلا ولو كان
موضوعا لمعنى مقترن بزمان من الازمنه الثلثه لم ينفك منه واذا ثبت ان وضعه في الاصل
لمعنى غير مقترن بزمان فقد خرج عن حد الفعل فلا يلزم عدم الاطراد ولا اثر لما عرض فيه على
غير القياس الا ترى انك اذا قلت ان قام زيد قمت تحكم على قام بانه فعل ماض لما كان وضعه
في الاصل للماضي وان كان المعنى في هذا المحل للاستقبال وذلك عارض فيه بقرينه الشرط
وقولك لم يضرب بالعكس فثبت ان ضاربا خارج عن الحد وان صحت فيه الدلاله على الزمان عارضه
ونقض حد الفعل ايضا بعسى ونعم وبيس وفعل التعجب وحبذا فانها تدل على معنى في نفسها غير
مقترن باحد الازمنه الثلثه ومع هذا هي افعال فيلزم عدم انعكاس الحدود ورد بان تجرد هذه
الافعال عن الزمان عارض للانشاء فان اصل وضعها الدلاله على الاقتران باحد الازمنه الثلثه
ولما اخرجت الى معنى الانشاء وجب تجريدها عن الاقتران باحد الازمنه الثلثه مثل صيغ العقود
نحو بعتك اذا اريد به الانشا فانه تجرد عن الاقتران باحد الازمنه الثلثه لعروض الانشا ومع
ذلك لا يخرج عن كونه فعلا واذا ثبت ذلك في كلامهم في غير هذا الباب ثبت مثله بنا على الاستقرا
لا القياس التمثيلي ولذلك حكم النحويون بالنقل فيما امكن فيه النقل من هذه الافعال فحكموا
بان نعم منقول من نعم وبيس من بيس وحبذا من حب الشي وحب اذا صار محبوبا كل
ذلك ليكون تجريده عن الاقتران باحد الازمنه الثلثه عارضا فيدخل تحت الفعل ولم يمكن النقل
في عسى فحكم بان اصل وضعها للاقتران باحد الازمنه الثلثه ولكنهم التزموا فيها الانشاء
مجردا عن الاقتران باحد الازمنه الثلثه لاجل الانشا فحصل من ذلك انها داخله في حد الفعل
فيكون الحد منعكسا والفعل مفرد مطلقا سوا كان ماضيا او مضارعا وقيل الماضي هو المفرد
دون المضارع لان حرف المضارعه في المضارع هو الدال على موضوع ما معينا كان او غير
معين والمفرد هو الدال الذي لا جزء له يدل على شي اصلا والماضي وان دل على الفعل اي
الحدث وموضوع لكن بغير حرف فانه ليس فيه حرف يدل على الموضوع فكان مفردا والحق

بعضهم المضارع الغايب وهو الذي يكون في اوله اليا بالماضي في الافراد دون غير الغايب لاشتراكهما في الدلالة على الحدث وعلى موضوع له غير معين وليس بحق فان الماضي والمضارع الغايب وان اشتركا في المعنى المذكور فهما مفترقان في دلالة اليا على الموضوع الذي هو غير معين بخلاف الماضي فانه لم يوجد فيه حرف يدل على الموضوع والحق ان الفعل مطلقا مفرد فان المجموع موضوع **قوله**

لمعنى الحرف ما لا يستقل بالمفهومية معناه ان ذكر متعلقه شرط دلالته على معناه الافرادي كمن والى فانه لا يفهم معنى الابتدا والانتها بدون ذكر المكان المخصوص الذي هو متعلقهما بخلاف الابتدا والانتها وابتدى وانتهى ومعنى الافرادي الاحتراز عن نسبته فان ذكر متعلقيها كالفاعلية والمفعولية شرط التركيب واما مثل ذو وفوق وان لم يفد معناه الافرادي الا بذكر متعلقه فليس لانه شرط بل لان وضعها للتوصل الى وصف العلم بالجنس والى علو خاص اقتضى ذكر واصنافه مستقصاة في النحو وهل مسايل يحتاج لها الاصولي ه معنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية ان ذكر متعلقه شرط في دلالته على معناه الافرادي على معنى ان الواضع شرط في دلالة نحو من والى على معناهما الافرادي ذكر متعلقهما فاذا لم يذكر معهما ما هو متعلقهما لم يكن لهما معنى اصلا لا الابتدا ولا الانتها ولا غيرهما احترز بقوله الافرادي عن نسبته الاسم والفعل فان كل واحد منهما في دلالته على معنى التركيبي اعني المعنى الذي له حالة التركيب كالفاعلية والمفعولية وكونه مسندا او مسندا اليه مشروط بذكر متعلقه فان كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار الفعل وكون الفعل مسندا انما هو باعتبار الفاعل لكن لم يشترط في دلالتهما على معانيهما الافرادية ذكر متعلقهما وذلك لان نحو الابتدا والانتها وكذا ابتدا وانتهى لم يشترط في دلالتها على معانيها الافرادية ذكر متعلقها ولهذا يفهم معنى الابتدا والانتها وكذا معنى ابتدا وانتهى بدون ذكر متعلقها بخلاف من والى فان معناهما لا يفهم من غير ان يذكر متعلقهما فان قيل من والى يفهم منهما الابتدا والانتها بدون ذكر متعلقهما اجيب بان الابتدا والانتها من حيث انها على الوجه الذي هو مفهوم من والى معهما من والى حالة اعتبار متعلقهما وان لم يصرح بدو انما مثل من الاسما بالابتدا والانتها ومن الافعال ابتدا وانتهى ليعلم انه اذا عبر عن الابتدا والانتها بمجرد لفظ من والى ولم يذكر متعلقهما لم يدل عليهما واذا عبر عن الابتدا والانتها بالاسم والفعل فهما بدون ذكر متعلقهما قوله واما مثل ذو جواب عن وهم من يتوهم ان الخاصة المذكورة للحرف ينتقض بهذه الاسامي وذلك لان ذو وفوق وامثالهما ... اسما بالاتفاق مع ان الخاصة المذكورة ثابتة لها لانها غير مستقلة بمعناها الافرادي فانها ما لم يذكر متعلقها

معها

64

معها لم يفد فايده ولذلك لم يستعمل بدون المضاف اليه تقرير الجواب ان مثل الاسامي انها غير مستقلة بمعناها الافرادي وذلك لان ذو وفوق وامثالهما لم يشترط الواضع في دلالتها على معانيها الافرادية ذكر متعلقها وانما التزم ان لا بد ذكر الا مع متعلقها لان ذو وضع بازا صاحب ليتوصل به الى وصف الاسم باسم الجنس فلاجل حصول الغرض من وضعه اقتضى ذكر المضاف اليه لا لاجل دلالته عليه وكذلك علم ان فوق وضع بازاء مكان عال ليتوصل به الى علو خاص عليه لا اقتضى ذكر متعلقه فان قولنا زيد فوق الدار انما يحصل كون مكانه عاليا بالاقتران بالدار وقس عليه الباقي **قوله**

مسئلة الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولا معية وقيل للترتيب وعن الفرا ان امتنع الجمع لنا النقل عن ايمة اللغة انها للجمع المطلق واستدل بلزوم التناقض في ايتي البقرة والاعراف وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة لولا الجمع وبصحة تقاتل زيد وعمرو ولا ترتيب ولكان جا زيد وبكر قبله مناقضا وبعده تكرارا ولما حسن الاستفسار عن المتقدم والمتاخر ولصح دخولها في جواب الشرط كالفا وبانها في الاسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع والتثنية في المتماثلة وبان الجمع المطلق معقول فاقتضى لفظا يفيده وليس الا الواو اجماعا واجيب لكنها مجاز في هذه المواضع وجريانها مجرى واو الجمع والتثنية في المتماثلة ممنوع مطلقا لجواز ذلك مع كونها للترتيب وكما ان الجمع المطلق معقول فكذلك الترتيب المطلق ولا حرف الا الواو ولا يلزم ان تجاب بها عن الشرط كثم واستدل المرتبون بقوله تعالى اركعوا واسجدوا وبسوال الصحابة لما نزلت ان الصفا والمروة بم نبدا فقال ابدوا بما بدا الله به وبانكارهم على ابن عباس في الامر بتقديم العمرة مع قوله واتموا الحج والعمرة وبقوله عليه السلام بئس الخطيب انت للذي قال ومن يعصهما [ومن يعصهما فقد غوى] ومن يعص الله ورسوله ولولا الترتيب لما فرق وبان الترتيب في اللفظ له سبب والوجود صالح له فتعين قلنا الترتيب مستفاد من غير والبدأة بالصفا من الامر والالماس لو او ليس الانكار لفهم الترتيب بل لان الامر بالتقدم ينافي الجمع المطلق وتوجه الذم للتاديب بافراد اسم الله بالتعظيم لان معصيتهما لا يمكن ان يتصور الترتيب وكون الترتيب في الوجود سببا ينتقض بمثل رايت زيدا رايت عمرا فانه لا ترتيب اجماعا وبجواز ان يكون السبب الاهتمام او الحبيه ه الواو للجمع المطلق اي للقدر المشترك بين الترتيب والمعية من غير ترتيب ولا معية وقيل انها للترتيب مطلقا ونقل عن الفرا انها للترتيب ان امتنع الجمع كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا لنا النقل انها للجمع المطلق ونقل اهل اللغة حجة في مباحث اللغة واستدل على ما هو المختار بوجوه ضعيفة منها ان الواو العاطفة لو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى في البقرة وادخلوا الباب سجدا واللازم ظاهر الفساد فالمقدم كذلك بيان الملازمة

ان القضية واحدة فلو اقتضت الواو الترتيب لكان الامر بدخول الباب مقدما على الامر بالقول
بالقول لما دلت عليه الاية الاولى ولم يكن متقدما لما دلت عليه الاية الثانية فيلزم التناقض وقوله
تعالى حطة اي حط عنا اوزارنا وهي كلمة امر بها بنوا اسرائيل لو قالوها لحطت اوزارهم ومنها انها لو
كانت للترتيب لما صح قول القائل تقاتل زيد وعمرو واللازم باطل لان اهل اللغة اجمعوا على صحته فيلزم
بطلان الملزوم بيان الملازمة ان قولنا تقاتل يقتضي الاخذ في الفعل معا لان التفاعل يقتضي حصول
الفعل من الجانبين معا وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو حينئذ ومنها انها لو كانت للترتيب
لكان قول القائل جاء زيد وبكر قبله تناقضا لان الواو تفيد البعدية وهي تناقض القبلية وجاء
زيد وبكر بعده تكرارا لافادة الواو البعدية واللازم باطل فالملزوم مثله ومنها انها لو كانت للترتيب
لما حسن الاستفسار عن المتقدم والمتاخر ضرورة كونه مفهوما من ظاهر العطف ومنها انها لو
كانت للترتيب لصح دخولها في جواب الشرط كالفاء واللازم باطل اذ لا يصح ان يقال اذا دخل زيد الدار
واعطه درهما ويصح ان يقال فاعطه درهما ومنها ان الواو في الاسماء المختلفة جار مجرى واو الجمع
وياء التثنية في الاسماء المتماثلة وهما لا يقتضيان الترتيب فكذلك ما هو جار مجراهما ومنها ان
الجمع المطلق معقول فلا بد له من حرف يفيده وليس ثم من الحروف ما يفيده سوى الواو
اجماعا فتعين الواو له واجيب عن الوجوه الثلثة المتقدمة بانها مجاز في هذه المواضع تقريره في
الوجه الاول ان المخالف اذا كان اصله ان الواو ظاهرة في الترتيب فلا منع ذلك من حملها على غير
الترتيب تجوزا وعلى هذا حيث تعذر حملها على الترتيب في الايتين المذكورتين لا منع من استعمالها
في غير الترتيب لجهة التجوز وكذلك الكلام في تقاتل زيد وعمرو ولا يلزم من التجوز بالواو في غير الترتيب
ان يجوز عطفه بالفاء وثم اذ هو غير لازم مع اختلاف فلا يلزم من صحة قولنا تقاتل زيد وعمرو وصحة
قولنا تقاتل زيد فعمرو او ثم عمرو وتقريره في الوجه الثاني انه اذا قال جاء زيد وبكر بعده لا
يكون تكرارا لانه يكون مفيدا لامتناع حمله على الجمع المطلق لاحتمال توهمه بجهة التجوز واذا
قال جاء زيد وبكر قبله لا يكون تناقضا لكونه مفيدا لارادة جهة التجوز فان قيل لو كانت الحقيقة
في الترتيب فافادتها للجمع المطلق عند تفسيرها به ان كان بمجاز فهو خلاف الاصل وان كان
حقيقة يلزم منه الاشتراك وهو ايضا خلاف الاصل اجيب بانه لو كانت حقيقة في الجمع المطلق
فافادتها للترتيب عند تفسيرها به ان كان بمجاز فهو خلاف الاصل وان كان بحقيقة كان
مشتركا وهو خلاف الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل ما ذكرناه اولى لانها اذا كانت

حقيقة

حقيقة في الترتيب خلا الجمع المطلق عن حرف يخصه ويدل عليه واذا كانت حقيقة للجمع المطلق
لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة الفاء وثم عليه قلنا فيحتمل انا نجعلها حقيقة في الترتيب المطلق
المشترك بين الفاء وثم وذلك مما لا يدل عليه الفاء وثم دلالة مطابقة بل اما بجهة التضمن او الالتزام
وكما انها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التضمن او الالتزام فيدل على الجمع المطلق بهذه الدلالة
وعند ذلك فليس اخلا الترتيب المشترك عن لفظه يطابقه اولى من اخلا الجمع المطلق واجيب عن الرابع
ان ما ذكر منقوض بثم وبعد فانهما يفيدان الترتيب ولا يصح دخولهما في جواب الشرط وعن الخامس
ان ما ذكرنا انما يلزم ان لو كانت الواو جارية مجرى واو الجمع ويا التثنية مطلقا وليس كذلك لانه لا يلزم
من كونها جارية مجراها في مطلق الجمع مع كونها مختصة بالترتيب كما في الفاء وثم وعن السادس بان
الجمع المطلق معقول ولا بد له من حرف يدل عليه فكذلك الترتيب المطلق ايضا معقول ولا بد له من
حرف يدل عليه وليس ما يفيده بالاجماع الا الواو فتعين قوله ولا يلزم ان يجاب بها عن الشرط كثم اي
ولا يلزم ان يجاب بالواو عن الشرط اذا كانت للترتيب كما لا يجاب بثم عن الشرط وهذا جواب عن الوجه
الرابع فكان المناسب ان يقدم على جواب الخامس والسادس وقد ذكرنا في الموضع المذكور استدل
القائلون بان الواو للترتيب بوجوه الاول ان الواو تفيد الترتيب في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا فان وجوب تقديم الركوع على السجود مستفاد من هذه الاية وليس في هذه الاية ما يدل على الترتيب
الا الواو فيكون حقيقة في الترتيب ولا يلزم المجاز والاصل عدمه الثاني انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله قال الصحابة بم نبدأ قال صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدا الله به ولولا ان الواو
للترتيب لما كان كذلك الثالث ان الصحابة انكروا على ابن عباس وقالوا لم تامرنا بالعمرة قبل الحج
وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فكانوا من اهل اللسان ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك
الرابع روي ان واحدا قام في حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله
ورسوله فقد غوى ولولا كانت الواو للترتيب لما وقع الفرق بين ما علمه رسول الله صلى الله عليه
وسلم وبين ما قاله الخطيب الخامس ان الترتيب في اللفظ له سبب والترتيب في الوجود صالح له
فتعين الحمل عليه واجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم ان الترتيب بين الركوع والسجود مستفاد
من الاية بل من دليل اخر وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ورتب السجود على الركوع وقال صلوا كما
رايتموني اصلي ولو كانت الواو للترتيب لما احتاج النبي صلى الله عليه وسلم الى هذا البيان وعن

الركوع عليهم

الثاني انه حجة على الخصم لانه حيث سأله الصحابة بعرفة ذلك مع انهم من اهل اللسان ولو كانت الواو للترتيب
لما احتاجوا الى السؤال مثل القايل ان يقول لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال ايضا اذ ان
وفيه نظر وذلك لانه اذا كان للجمع المطلق لزم احتياجهم الى السؤال لانه حينئذ لانه لم يفهم
تقدم احدهما على التخصيص على الاخر ولا بد ان يقدم واحد فاحتاجوا الى السؤال عما يبدأ والحق
ان البداية بالصفا مستفادة من الامر وهو قوله صلى الله عليه وسلم ابدؤا والا لما سألوا وعن الثالث
ان انكار الصحابة على ابن عباس ليس لفهم الترتيب من قوله واتموا الحج والعمرة لله بل لانها مقتضية
للجمع المطلق وامر ابن عباس بالترتيب ينافي الجمع المطلق وعن الرابع ان توجه الذم الى الخطيب
للتأديب بقصد الافراد اسم الله او للمبالغة في تعظيمه لا لان الواو للترتيب والذي يدل
على ان الذم لترك الافراد لا لدلالة الواو على الترتيب ان معصية الله ورسوله لا انفكاك لاحدهما
عن الاخرى حتى يتصور فيهما الترتيب وعن الخامس ان كون الترتيب في الوجود للترتيب في اللفظ منقوض
بقول القايل رايت زيدا رايت عمرا فان الترتيب في اللفظ متحقق ولا ترتيب في الوجود اجماعا ويجوز
ان يكون السبب في تقديمه الاهتمام بالاخبار عنه او المحبة قوله تنبيه ظن قوم ان الواو
للترتيب عند ابي حنيفة وللمعية عندهما تخريجا من قوله فيمن قال لغير الممسوسة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق حيث تبين بواحدة عنده وبالثلاث عندهما وليس كذلك بل الاختلاف فيهم في
موجب هذا التعليق فقال هو التفريق لان الجزاء الاول تعلق بلا واسطة والثاني بواسطة الاول
والثالث بواسطتين والمعلق تطليق عند وجود الشرط والوسايط من ضرورة صحة العطف فيترك
حين تنزل متفرقا ومن ضرورته ان يبين بالاولى لانها غير معتدة وقالا الجزاء الثاني جملة ناقصة
فشاركت الاولى والترتيب في التعليق لا التطليق فانه لا ترتيب في الوقوع كما لو تكرر على شروط
متفرقة وفرق الامام بان الشروط اذا تعلقت تعددت الاجزية بها بغير واسطة والتفرق
في الزمان لا يوجب التفرق في التعليق فكان كالواحد الشرط ٥ ظن قوم ان الواو للترتيب
عند ابي حنيفة وللمعية عند ابي يوسف ومحمد لانه قال فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت طلقت واحدة فدل ان الواو للترتيب عنده
لانها لو لم تكن في الترتيب لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط وقالا اذا
دخلت طلقت ثلثا فدل ان الواو للمعية عندهما لانها لو لم تكن للمعية لكان ينبغي ان لا يقع الا واحدة
وليس كذلك اي ليس الترتيب في هذه المسئلة عند ابي حنيفة بسبب ان الواو للترتيب وليس المعية

فى هذه

66

في هذه المسئلة عندهما بسبب ان الواو للمعية بل الاختلاف فيهما في وقوع طلقة واحدة او طلقات ثلث راجع الى
ان ذكر الطلقات متعاقبة يوجب التفريق لان الجزاء الاول اي طالق الاول تعلق بالشرط بنفسه بلا واسطة
وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه لان توقف صدر
الكلام على ما بعده عند وجود المغير المقتضي لتوقفه عليه ولم يوجد فيتصل طالق الاول بالشرط
نفسه بلا واسطة وقوله وطالق اي الثاني تعلق بواسطة الاول لانه جملة ناقصة متوقفة على الاولى لا
محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت
الناقصة شيئا فاذا احتيج الى طالق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين
الشرط فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول ويتعلق الثاني بواسطة ثم تعلق الثالث بعد تعلق الثاني فصار الثاني
واسطة بين الثالث والشرط كما ان الاول واسطة بين الثاني والشرط ويتعلق الثالث بواسطتين والمعلق
تطليق عند وجود الشرط والوسايط من ضرورة صحة العطف فاذا تعلقت بهذا الترتيب فينزل حين
ينزل على هذا الترتيب لان الجزاء على الوجه الذي تعلق ينزل متفرقا ومن ضرورة التفرق ان تبين بالطلقة
الاولى لانها غير معتدة ضرورة وقوع الطلاق قبل الدخول بها فثبت ان الترتيب حصل بهذا الطريق عنده
لا لان الواو للترتيب فلو تغير موجب هذا الكلام وتعلقت بواسطة لكان لكون الواو تقتضي المعية
لكن الواو لا تقتضي المعية كما لا تقتضي الترتيب وقالا الجزاء الثاني جملة ناقصة لانها جزاء بغير شرط
فشاركت الاولى لان العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه وعطف الناقصة على
الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة ليصير الناقصة كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء
فيصير ما به تتم الاولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط
وللمساواة الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب الترتيب اذ الواو
لا توجب الترتيب وتعلق الاجزية غير موصوفة بالترتيب فوقعت الطلقات كلها لا ترتيب في التكلم
بالطلاق اي التعليق لا في التطليق اي لا في صيرورته طلاقا فانه لا ترتيب في وقوع الطلاق
كما لو علق بشروط مكررة متفرقة بان يحلفها ازمنة بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك
فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق فان الترتيب لا يحجبه واذا كان موجب الكلام ان يقع الطلقات
معا لم يتغير الترتيب بالواو لان الواو لا يوجب الترتيب وفرق الامام ابو حنيفة بين هذه المسئلة
وهو قول القايل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق وبين التعليق بشروط مكررة متفرقة
بان الشروط اذا تعددت تعلقت الاجزية بغير واسطة والتفرق في الزمان لا يوجب التفرق في

التعليق فكان كما لو اخر الشرط كما اذا قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار **قوله** نقوض واجوبة اذا قال لغير الملموسة انت طالق وطالق وطالق بانت بواحدة واذا زوج امتين بغير اذن الزوج والمولى ثم اعتقهما معا لم يبطل النكاح مطلقا او متفرقا بطل في الثانية او هل حرة وهل حرة كان كالتفريق وهاتان من الترتيب ولو زوج اختين في عقدين واجازهما الزوج معا بطلا او متفرقا بطل الثاني او اجزت هذه وهذه بطلا ولو قال ان مات ابوه عن ثلاثة اعبد قيمتهم سواء اعتق ابي في مرضه هذا وهذا وهذا متصلا عتق من كل ثلثه او متفرقا عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث وهاتان من المعية وجواب الاولى انه منجز فلم يتوقف اول كلامه فنزل وارتفعت المحلية فلم يلحق الثانية واما الثانية فعتق الاولى ابطل محلية الوقف في الثانية لعدم حل الامة على الحرة فبطل قبل التكلم بعتقها ولا تدارك لفوات المحل في حق الوقف واما الثالثة فاول الكلام يتوقف على اخره واذا غير صدر الكلام وضع لجواز النكاح واخره سلبه فكان كالشرط والاستثناء لا لاقتضاء المعية واما الرابعة فكذلك لان موجب صدره العتق بغير سعاية وعند الضم سعى الى دق عنه كالمكاتب وعن براءة الى شغل ذمة عندهما كالحر المديون ٥ لما بين عدم صحة ما ظن من ان الواو للترتيب عنده وللمعية عندهما اراد ان يذكر النقوض المستدعية لكون الواو للترتيب والنقوض المقتضية لكونها للمعية والجواب عنها فقال اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق بانت المرأة بطلقة واحدة واذا زوج امتين برضاهما في عقد او عقدين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقهما المولى معا بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان الجمع بين الحرة والامة غير متحقق في حال العقد ولو اعتقهما متفرقا بان اعتقهما في كلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى اعتقت مثل ذلك بطل نكاح الثانية ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية وهاتان من باب الترتيب فلو لم يوجب الواو الترتيب لما كانت المسنونة في الصورة الاولى بطلقة واحدة كما لو قال انت طالق ثلثا ولو بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما معا ولو زوج الفضولي اختين من رجل في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ بوجه ولو زوجهما في عقدين فاجازهما الزوج معا بان قال اجزتهما بطلا وان اجازهما متفرقا بان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني واذا اجازهما بكلامين متصلين بان قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما وهذه المسئلة تدل على ان الواو للمعية ولو قال من مات ابوه عن ثلاثة اعبد قيمتهم سواء اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ان اقر به في كلام متصل عتق من كل

ثلثة

ثلثه وفي كلام منفرق بان سكت فيما بين ذلك بان قال اعتق ابي هذا فسكت زمانا ثم قال واعتق هذا فسكت ثم قال واعتق هذا عتق الاول بتمامه وعتق نصف الثاني وعتق ثلث الثالث لانه لما اقر باعتاق الاول وهو ثلث المال عتق الاول من غير سعاية ثم اقراره باعتاق الثاني لم يغير حق الاول لان المغير انما يصح بشرط الوصل واذا اقر للثاني فقد زعم ان ثلث المال بين الاول والثاني نصفين بالتساوي لكن لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثاني فعتق نصف الثاني واذا اقر بالثالث فقد زعم ان ثلث المال بينهم اثلاث لكنه لم يصدق في ابطال حق الاولين وصدق في اثبات حق الثالث فعتق ثلث الثالث وهذه المسئلة ايضا تدل على ان الواو للمعية قوله وهاتان من المعية اي هذه المسئلة والمسئلة التي قبلها وهي مسئلة تزويج الفضولي اختين وجواب المسئلة الاولى ان الواو للعطف المطلق لا للمعية ولا للترتيب ولكونها للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول منجز فيقع قبل التكلم بالثاني فلم يتوقف اول كلامه لان توقف الكلام الذي صدر من اهله في محله لا يكون الا لما يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه على المعية بل المعية من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق الاول فنزل الطلاق الاول وارتفعت المحلية ضرورة حصول البينونة فلم يلحق الطلقة الثانية واما المسئلة الثانية فعتق الامة الاولى ابطل محلية الوقف في الامة الثانية يعني بعد ما عتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف اذ لا حل للامة الثانية في مقابلة الحرة حال التوقف اي لا يبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا وتزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال الانضمام الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ولا تدارك باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبل الاعتاق فثبت ان بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لا لان الواو يوجب الترتيب واما المسئلة الثالثة وهي مسئلة تزويج الاختين في عقدين فاول الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخر الكلام مغيرا وله كما يتوقف اول الكلام على الاخر في مسئلة الاختين اخر الكلام مغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا انضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما فصدر الكلام وضع لجواز النكاح واخر الكلام سلب جواز النكاح فكان اخر الكلام كالشرط والاستثناء فيتوقف اول الكلام على الاخر فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلا لهذا لا لان الواو يقتضي المعية واعلم انه اختلف الجواب في المسئلتين

اي مسلة الامس ومسله الاختين فانه قوله في الامتين هذه حرة وهذه حره يكون كالتفريق ولا يكون كالمعيه وقوله في الاختين اجزت هذه وهذه يكون كالمعيه ولا يكون كالتفريق وذلك لان في مسله الامتين اعتاق الاخيره لا يغير الكلام الاول لان النكاح بقي موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه لا في تغير الاول فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف صدر الثاني وفي مسلة الاختين اجازه الاخيره غيرت الكلام الاول كما ذكرنا فتوقف الكلام عليه فتفسد اكما ذكر ولا اختلاف بين المسلتين عندنا فيهما معا واجازتهما معا في بطلان النكاحين ولا عند التفريق في بطلان الثاني بحسب ما انصدار الكلام يتوقف على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل وفي صوره التفريق لا وصل فلا يتوقف ومنهم من ذكر ان اختلاف الجواب في المسلتين لاختلاف الوضع فانه في مسلة الامتين قال هذه وهذه حره والكلام الثاني جملة تامه لانه مبتدا وخبره فاذا عطفت على جملة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى فلم يتوقف اول الكلام على اخره كقوله لامراته عمرة طالق ثلثا وزينب طالق فان زينب تطلق واحده وقال في مسلة الاختين اجزت هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانيه ولو قال في مسلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانيه كما لو اعتقهما بكلمه واحده فعلى هذا لا فرق بينهما عما اذا كان المعطوف جملة تامه في المسلتين وعلى الوجه الذي اشار المصنف اليه بينهما واما المسلة الرابعه وهي مسلة الاقرار فكذلك لانه كما ان صدر الكلام في مسلة الاختين يتغير باخره فكذلك في مسلة الاقرار يتغير الصدر باخره عند الاتصال لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامه نفس الاول له بلا سعايه لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثاني والثالث يتغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة لان السعايه وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب عنده في الاحكام والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الي شغل ذمة كالحر المديون وان لم يتغير الى الرق لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا ثلث الثلث ووجبت عليه السعايه في ثلثي قيمته فلو لم يتوقف صدره الى اخره لا لان الواو يقتضي المعيه **قوله** قاعدة اذا عطفت جملة على اخرى فان كانت الثانيه تامة لم تشارك الاولى في الحكم وقد سماها بعضهم واو الاستيناف كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق او ناقصة فالاصل فيه مشاركتها فيما تم به بعينه كان دخلت الدار فانت طالق وطالق تعلقت الثانيه بعين الشرط وانما تقدر معادا اذا امتنعت الشركه كجاني زيد وبكر لاستبداد كل بمجي ٥ اذا عطفت جملة بالواو على جملة اخرى فلا يخلو اما ان تكون الجملة الثانيه المعطوفه

تامة

تامة او ناقصة فان كانت تامة لم تشارك الجملة الاولى في الحكم وذلك كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فالجملة الثانيه المعطوفه تامة فالمراة الثانيه تطلق واحده ولا تشارك الاولى في وقوع الثلث لان الشركه انما تثبت لاحتياج الجملة الثانيه المعطوفه الى الاولى لعدم افادتها بدونها لا لمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه لم يتحقق الافتقار الذي هو دليل الشركه وقد يسمي بعضهم هذا الواو واو الاستيناف وان كانت الجملة الثانيه المعطوفه ناقصة فالاصل مشاركتها للجملة الاولى فيما تم به الاولى بعينه كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فان الجملة الثانيه لكونها ناقصة تفتقر الى ضم شيء تتم به وذلك الشيء لا يكون غير ما تم به الجملة الاولى لانه لا قرينة تدل عليه وما تم به الجملة الاولى اما ان يكون بعينه او بتقدر معادا مره اخرى والثاني باطل لانه انما يقدر معادا اذا امتنعت الشركه نحو جاني زيد وبكر فانه يقدر جاني معادا مرة اخرى لامتناع الشركه في المجي لاستبداد كل منهما بالمجي واما اذا لم تمتنع الشركه فيما تم به الاولى فلا يقدر معادا لان التقدير خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا فانها مندفعة بالادنى وهو اثبات الشركه فيما تم به الاولى فلا يصار الي الاعلى وهو التقدير فتعلق الثانيه بعين الشرط الذي تعلق به الاولى **قوله**

مسله وقد يستعار للحال والجواز الجمع وقد اختلف فروع هذا الاصل قالوا في أدّ الفا وانت حر وانزل وانت امن للحال حتى يتقيد العتق بالاداء والامان بالنزول وانت طالق وانت تصلين او مصليه او مريضه لا يتقيد ويحمل بالنيه وخذ هذا المال واعمل به في البز لا يتقيد مطلقا وطلقني ولك الف مختلف قال ابو حنيفة لا يجب شيء بالطلاق واوجباه حملا على الحال او على الباء مجازا بدلالة الخلع فانه معاوضه كاحمل هذا الطعام ولك درهم قال لا يصلح المعاوضه دليلا لانها من عوارض الطلاق والمعاوضه في الاجارة اصليه والامر باداء الالف مطلقا لا معنى له الا الشرط فحمل عليه وانت طالق وانت مصليه يحتمل الحال فصح بالنيه والعمل في المضاربه لا يصلح حالا للاخذ فلم يتقيد فالضابط الاعتبار بالصلاحيه وعدمها فانها بعض معنى الحال بعيد والامان احتمل فالمعتبر النيه والاكثار لعطف الجملة ٥ الاصل في الجملة الواقعه حالا ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا يسلم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعدا ان يكون هناك تعلق يسلم لها فاذا وجدت الاعراب فلا تنا ول شي بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون مغنيا عن تكلف تعلق اخر الا ان النظر الى الجملة من حيث كونها مستقله بفائدة غير متحده بالجملة السابقه كما في الحال الموكده وغير منقطعه عنها لجهه جامعه بينهما

كما ترى في نحو جاني زيد وفرسه تعدو وبسط العذر في ان يدخلها واو الجمع بينها وبين الاولى مثله
في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال والعلاقة المجوزة لاستعارة الواو للحال
الجمع بين الحال وذي الحال واختلفت الفروع على هذا الاصل ففي بعضها جعلوا الواو للحال من غير نية
وفي بعضها جعلوها للحال بنية وفي بعضها جعلوها لعطف الجملة ولم يجعلوها للحال الا بنية ولا
بدونها وفي بعضها اختلفوا فيها قالوا اذا قال السيد لعبده أدِّ الي الفا وانت حر واذا قال للحربي
انزل وانت آمن يكون الواو في المسئلتين للحال حتى يتقيد العتق في المسئلة الاولى بالاداء فلا يعتق
الا عند الاداء والامان في المسئلة الثانية بالنزول فلا يحصل له الامان الا عند النزول وقالوا اذا قال الرجل
لامرأته انت طالق وانت تصلين او انت طالق وانت مصلية او انت طالق وانت مريضة يكون الواو
لعطف الجملة فلا يتقيد الطلاق بالصلاة والمرض بل يقع الطلاق في الحال ويحمل الواو وههنا الحال
بالنية وقالوا في المضاربة اذا قال لرجل اخرج هذا المال مضاربة واعمل به في البز يكون الواو وههنا
لعطف الجملة الثانية على الاولى ولا يكون للحال لا بالنية ولا بدونها فلا يتقيد الاخذ بالعمل مطلقا لا بالنية
ولا بدونها والبز من الثياب امتعة البزاز والبزازة حرفته واختلفوا في قول المراة لزوجها طلقني
ولك الف فقال ابو حنيفة لا يجب شيء بالطلاق واوجب ابو يوسف ومحمد المال حملا على الحال او على
الباء مجازا اما حمله على الحال فبدلالة المعاوضة فانها تقتضي العوض من الجانبين فيجعل الواو
للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال
وصار كانها قالت طلقني في حال ما يكون على الف درهم وقد علم ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني
بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال الزوج طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اي طلقت
بتلك الالف واما حمله على الباء مجازا فلمناسبة بين الواو والباء فان الواو للجمع ومعنى الجمع موجود
في الالصاق الذي هو معنى الباء ثم المستعمل في المعاوضات الباء الذي يؤدي معنى الالصاق دون
الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الآخر والخلع معاوضة من جانب المراة ولهذا صح رجوع
المراة قبل ايقاع الزوج الطلاق فبدلالة الخلع الذي هو معاوضة حملنا الواو على الباء
كما في قولك احمل هذا الطعام ولك درهم حمل الواو على الباء حتى كان قوله احمل هذا الطعام ولك
درهم وقوله احمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حمله لانه انعقد اجارة لا استعانة قال ابو حنيفة
الواو للعطف حقيقة والحمل على الحقيقة متعين الا اذا قام دليل يعارض الحقيقة وههنا
لم يقم دليل يعارضها فان المستحق ههنا المعاوضة وهو لا يصلح دليلا معارضا يترك به الحقيقة

لان معنى المعاوضة

لان معنى المعاوضة زائد في الطلاق والذي يدل على ذلك ان العوض اذا دخل الطلاق صار يمينا من
جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادي الي الفا وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها وحنث
به في قوله ان حلفت بطلاقك فكذا وذلك لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط
يمين واليمين لازمة لا تقبل الرجوع ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار يمينا ويصح
رجوعه كما في النكاح وساير المعاوضات فعلم ان المعاوضة من عوارض الطلاق ولا يصلح ان يكون
مغيرا للحقيقة العطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة فان معنى المعاوضة
في الاجارة اصلي فجاز ان يعارض اصليا آخر واما قول السيد لعبده ادّ الي الفا وانت حر فلان الامر باداء
الالف مطلقا لا معنى له الا بالشرط لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا
ولا يصلح المشورة ايضا لانها لا تكون من غير عقد واصطلاح ولا يمكن ان يجعل الواو للعطف
لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وهو مانع
من العطف فتعين ان تكون للحال والحال مشروط لكونها مقيدة ولا معنى له الا الشرط فحمل
على الشرط فيصير تعليقا للعتق باداء المال وهذا بخلاف قولها طلقني ولك الف لان اول
الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مقيدا منه بدون الحال
فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال ليكون معنا
وذكر الالف في سكا او يكون وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم واما قوله وانت
طالق تام مفيد بنفسه وقوله وانت مصلية حال تامة فيكون الواو للعطف لامكان العمل بالحقيقة
اذ كان الجملتان اسميتين وحينئذ لا يتقيد الطلاق بالصلاة بل يقع الطلاق في الحال لكن يحمل
الواو ههنا للحال لان الصلوة صالحة لان تكون شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة
وصار كانه قال انت طالق في حال صلوتك ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه
تخفيف عليه واما قوله خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز فالواو فيه لعطف الجملة الثانية على
الاولى لانها تصلح للعطف لكون الجملتين طلبيتين ولا يصلح حالا للاخذ لان العمل لا يكون وقت
الاخذ فان العمل بعد الاخذ فلا يتقيد الاخذ بالعمل لا بالنية ولا بغيرها فالضابط الاعتبار
بالصلاحية وعدمها فان تعين معنى الحال لصلاحية الواو لها وعدم صلاحيتها للعطف يتقيد
والا فان احتمل الحال بان يكون العطف ممكنا ولا يحذر فيه فالمعين النية على الوجه الذي
نوى وان لم يحتمل الحال يكون لعطف الجملة **قوله** مسئلة الفاء للتعقيب مع

مهله بالنقل ولهذا دخلت فى الاجزيه وتدخل على حكم العله كجا الشتا فتاهب ولن يجزى ولد والده حتى
يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه دل ان العتق حكم للشرا بواسطة الملك ولو قال بعتك هذا العبد بكذا فقال
فهو حر كان قبولا بالواو وان دخلت الدار فانت طالق فطالق لغير ملموسة بانت بالاولى ٥ الفا للتعقيب
من غير مهلة اي لوجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم سطا والمدة بينهما هذا مما اتفق الادبا على نقله من ايمه اللغه ولاجل ان الفا
تقتضى التعقيب من غير مهله دخلت فى الاجزيه لان من حق الجزا ان يعقب وجوده وجود الشرط
بلا فصل وتدخل الفا على حكم العله كما يقال جا الشتا فتاهب لان الحكم مترتب على العلة اى بلا فصل رتبه
وزمانا ولقوله صلى الله عليه وسلم لن يجزى ولد والده الا حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فانه دل على ان
العتق حكم للشرا بواسطه الملك فمقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشرا من غير تخلل زمان بينهما وقوله
بواسطه الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق حكما للشرى لان الشرا موضوع لاثبات الملك
والاعتاق ازاله فيكون منافيا له والمنافي لحكم الشى لا يصلح ان يكون حكما له لكن الشى فقال انه بنفسه
لا يصلح حكما له ولكنه يصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشرا يصير متملكا والملك فى القريب اكمال العلة
العتق فصير العتق مضافا الى الشرا بواسطه الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتقا لان السبب
الموجب الحكم بواسطه كالموجب بغير واسطه فى كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج الى اعتاق
اخر ولاجل ان الفا للتعقيب لو قال الرجل لاخر بعتك هذا العبد بكذا وقال الاخر المشتري فهو حر كان
قول المشترى فهو حر قبولا لانه ذكر الحريه بحرف الفا عقيب الايجاب والفا للترتيب ولا ترتب
الحريه على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فثبت ذلك بطريق الاقتضا وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله
هو حر او وهو حر فانه لا يكون قبولا لانه لم يوجد ما يفيد التعقيب فبقى محتملا للرد الايجاب بان يجعل
اخبارا عن الحريه الثابته قبل الايجاب ولقبول البيع بان يجعل انشا للحريه فى الحال ولا يثبت القبول
بالشك ولاجل ان الفا للتعقيب لو قال الرجل لامراته التي غير ملموسه ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق بانت بالاولى لان الفا للترتيب فيتعلق القول بما بعد الثانيه لا بها تبين بالاولى ٥
قوله وتدخل على العلل الدايمه لتراخيها معنى كابشر فقد اتاك الغوث وادّ
الفا فانت حر وانزل فانت امن لم يتقيد بالادا والنزول كانه قال بل فقد امنت عتقت وامنت ٥
الاصل ان تدخل الفا على الاحكام لان الاحكام مترتبة على العلل ولا تدخل على العلل لان العلل
متقدمه على الاحكام لكن قد تدخل على خلاف الاصل على العلل لكن بشرط ان يكون العله مما يكون

لام

به ترتيب الاولى والثانيه
فى الوقوع كما لو قال بكلمه
بعد فلا يمكن صح

لدوام

70

لدوام لانه اذا كانت العله دايمة كانت فى حاله الدوام متراخية عن ابتدا الحكم فيصور تاخرها عن ابتدا
الحكم باعتبار الدوام فيصح دخول الفا على العله بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو فى قيد ظالم اذا ظهر اثار الخلاص
له ابشر فقد اتاك الغوث باعتبار ان الغوث التى كنا هو عله الابشار بعد ابتدا الابشار باعتبار دوام
الغوث ويسمى هذا الغوث فا التعليل لانه بمعنى لام التعليل والابشار لازم ومتعد يقال بشرته فبشر بمولود
فابشر اي صار فرحا مسرورا به وها هنا بمعنى اللازم والغوث المغيث واذا قال السيد لعبده اد
الفا فانت حر لم يتقيد العتق بالادا بل يعتق فى الحال وكذا اذا قال للحربى انزل فانت امن لم يتقيد
الامان بالنزول بل يصير امنا فى الحال نزل او لم ينزل وذلك لان الفا فى مثل هذه المواضع للتعليل فيصير
معناه اد الفا لانك حر وانزل لانك امن كانه قال اد الفا فقد عتقت وانزل فقد امنت ٥
قوله مسله ثم للتراخي بالنقل ثم وقيل لا ترتب فى الجمل ثم اهتدى ثم كان من الذين امنوا وقيل حمل
على دوام الاهتدا والايمان ومعنى التراخي عند ابى حنيفه انقطاع الكلام واستينافه معنى اعطا
للتراخي حقه وعند هما راجعا الى الوجود لا التكلم فاذا قال لغير الملموسه انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان قمت فوجد بانت بالاولى ولو قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الثانى ولغا الثالث ولو كانت ملموسه نزل
الاول والثانى وتعلق الثالث ان اخر وان قدم تعلق الاول ووقع الباقى وعندهما تعلق الكل ونزل مرتبا
٥ ثم للعطف على التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهله فى الفعل المعطوف بها فاذا
قلت جاني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهله ولهذا جاز ان يقال جا
زيد ثم عمرو بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفا وقيل ثم لا تفيد الترتيب فى الجمل كما فى قوله تعالى وانى لغفار
لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى وكما فى قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا وقيل يجب حمله على دوام الاهتدا
والايمان موافقه للنقل واختلفوا فى ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفه يظهر اثره فى الحكم والتكلم جميعا
حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم انقطع الكلام به ثم استانف اعطا للتراخي حقه يعني جعل الكلمه
وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي فى
التكلم والحكم جميعا اذ التراخي فى الوجود دون التكلم ثابت من وجه دون وجه وقال ابو يوسف
ومحمد التراخي راجع الى الوجود لا التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما فى كلمه بعد لا فى
التكلم لانه متصل حقيقه وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فبقي الاتصال
حكما مراعاة لحق العطف فاذا قال الرجل لامراته التي لم يدخل بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان قمت
فعند ابى حنيفه بانت بالاولى فى الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استانف لا يتوقف الاول

الكلام على اخره ضرورة كما اذا وجد حقيقة السكوت ولو قدم الشرط فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق
ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني منجزا لبقا المحل اذ المعلق ليس بمزيل للمحل ولغا الثالث لانها بانت
لا الى عدة ولو كانت المراة ملموسة تنزل الاول والثاني وتعلق الثالث ان اخر الشرط وان قدم الشرط
تعلق الاول ووقع الباقي اي الثاني والثالث عند ابي يوسف ومحمد تعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة
وينزل على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف تعلق
الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا وان كانت غير مدخول بها تطلق
واحدة ويلغو الباقي لفوات المحل بالبينونة قوله مسئلة وتستعار للواو في مثل قوله
ثم الله شهيد لاستحالة حدوث الشهادة فلهذا حمل في قوله عليه السلام فليات الذي هو خير ثم ليكفر
على حقيقتها لامكان حمل الامر على مقتضاه من وجوب الكفارة بعد الحنث وفي رواية فليكفر ثم ليات
فيحمل على الواو لتعذر العمل بحقيقته الا مرجعا بينهما ٥ قد تستعار ثم للواو التي هو للعطف
للمناسبة التي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد
فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان تستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم الله شهيد على ما يعملون فقد تعذر
العمل بحقيقته ثم لانه تعالى شهيد على ما يعملون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعده فلا لاستحالة حدوث
شهادته فعلى هذا اي على وجوب العمل بالحقيقة ثم حمل ثم عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند
تعذرها حمل ثم في قوله من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير ثم ليكفر على حقيقتها
لامكان العمل بها وذلك لامكان حمل الامر بالتكفير وهو ثم ليكفر على مقتضاه من وجوب الكفارة اذ
الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وما جاء في رواية اخرى وهي قوله فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي
هو خير حمل ثم فيها على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل ثم على حقيقته تعذر العمل بحقيقة
الامر لانه حينئذ لا يكون الامر بالتكفير للوجوب لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع واذا
حمل ثم على حقيقته في احد الروايتين وعلى الواو في الرواية الاخرى يكون جمعا بين الروايتين ٥
قوله مسئلة بل لاثبات المعطوف والاعراض عما قبله فاذا وقعت في خبر اعتبر
التدارك او في انشاء لم يفرق حتى لو وجب على من قال له على الف بل الفان الفان كما لو قال انت طالق
واحدة بل ثنتين والجامع امتناع ابطال ما اقربه او اوقعه وقلنا تدارك الغلط ممكن كسني ثلثون بل
اربعون وكنت طلقتها واحدة بل ثنتين اما الانشاء فابتداء ايقاع لا يتصور رفعه بعد وقوعه
ولهذا تبين غير الملموسة بواحدة في انت واحدة بل ثنتين ولو علق في غير مدخول بها وقع الثلث

لانه

صح

لانه تعلق ابطال الاول ملحق الثاني بغير واسطة وابطاله غير ممكن وقصده بتقدير الشرط ثانيا
ممكن فكان حالفا بيمينين ٥ كلمة بل موضوعة لاثبات المعطوف والاعراض عما قبله منفيا كان
ذلك او مثبتا على سبيل التدارك فاذا قلت جاني زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجي زيد ثم تبين
ذلك انك غلطت فيه لكنك تصرف الى عمرو وتقول بل عمرو واذا قلت ما جاني زيد بل عمرو يحتمل وجهين
احدهما ان يكون التقدير ما جاني زيد بل ما جاني عمرو فكانك قصدت ان تنفي المجي عن زيد ثم استدركت
منفيته عن عمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاني زيد بل جاني عمرو فيكون نفي المجي ثابتا لزيد ويكون اثباته
لعمرو ويكون المجي للاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا وانما يصح الاضراب
عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان صدر الكلام محتملا للرجوع كما في الاخبار فان كان الصدر لا يحتمل
الرجوع كالانشاء صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات النفي مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون
الترتيب الا ترى ان من قال لامراته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين يطلق ثلثا لانه لا
يملك الرجوع عما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق واحدة لانه قصد الرجوع
عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه
لانها لم يبق محلا لوقوع الاول فلغي اخر كلامه ولو قال لامراته كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين تطلق
ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال الرجل طلق امراتي فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق
الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح وزفر لم يفرق بين الاخبار والانشا حتى اوجب على من
قال لفلان علي الف درهم بل الفان ثلثة الاف قياسا على ما لو قال انت طالق واحدة بل ثنتين والجامع
امتناع ابطال ما اقربه واوقعه قال المصنف قلنا تدارك الغلط في الاخبار ممكن كما لو قال سني ثلثون
بل اربعون فان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط لكن المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه
بنفي انفراد ما اقربه اولا لا بنفي اصله فان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع
النفي والاثبات في شي واحد وذلك باطل فتدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاها الكلام
الاول تقديرا فكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدرك النفي بقوله بل الفان اي غلطت في نفي الغير عنه
بل مع ذلك الالف الف اخر كما يقال سني ثلثون بل اربعون وكما يقال كنت طلقتها واحدة بل ثنتين
وهذا الخلاف فيما اذا اتحد جنس المال كما اذا قال علي درهم بل دينار لانه عند اختلاف
الجنس لا يمكن ان يجعل كانه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقربه اولا غير موجود في الكلام الثاني
واما الانشا فابتدا ايقاع لا يتصور رفعه بعد وقوعه فلا يمكن تداركه بان يجعل غير واقع في الحال

ويكون الانشاء لا يحتمل الرجوع بخلاف غير الممسوسة بواحدة فيما اذا قال انت طالق طلقة واحدة بل ثنتين
لانه لم يمكن الرجوع لانه لا يملك ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا للوقوع الا اذا علق كلامه
ولو علق في غير مدخول بها واحدة يقع الثلث كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل طلقتين
فانه يقع الثلث اذا دخلت فانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط
وقد بقي المحل على حاله فاذا قال بل طلقتين فقد قصد الرجوع وابطال الاول واقامة طلقتين مقامه
بالحاقهما بعين الشرط بلا واسطة وابطال الاول غير ممكن لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم
وقصده تعليق الطلقتين بالشرط ممكن لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل
كان الشرط ثبت ههنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار
كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال لها ان دخلت الدار فانت
طالق طلقتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلث **قوله** تنبيه الفرق لابي حنيفة
بين هذه وبين العطف بالواو والمسئلة بحالها ان العطف بالواو تعليق بالشرط بواسطة تقدم الواحدة وصل
مرتبا وههنا بواسطة ابطالها وهو غير مملوك له فاعتبر قصده فقدر شرط ثان ٥ فرق ابو
حنيفة بين العطف ببل وبين العطف بالواو والمسئلة بحالها اي اذا قال لغير المدخول بها انت طالق
طلقة واحدة بل طلقتين يقع الثلث لما ذكرنا واذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق طلقة واحدة
وطلقتين لم يقع الا واحدة لان الواو لم توضع للاستدراك بل هي للعطف المجرد لا غير فيقتضي تقرير
الاول ومشاركة الثاني به في الحكم فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة تقدم الواحدة
ولا يصير منفردا بشرط فنزل الطلاق مرتبا وههنا بل تعلق ما بعد بالشرط بواسطة ابطال
الواحدة وابطال الواحدة غير مملوك له فاعتبر قصده فقدر شرط ثان **قوله** فاعله
لكن للاستدراك اذا وقعت بين مفردين فهي تقع الا بعد نفي او بعد جملتين وجب اختلافهما في
النفي والاثبات من غير تزيد والفرق بينها وبين بل ان الاضراب بل عن الاول مطلقا نفيا كان
او اثباتا وحكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها مضاف الى دليله والعطف انما يستقيم اذا اتسق
الكلام وانتظم فيتعلق النفي بالاثبات المتصل به والا فانه مستانف ٥ لكن وضعت للاستدراك
وتقع بين مفردين وجملتين فاذا وقعت بين مفردين لم تقع الا بعد نفي لا تقول رايت زيدا لكن
عمرا وانما تقول ما رايت زيدا لكن عمرا واذا وقعت بين جملتين تقع بعد الايجاب ايضا ووجب
تخالف الجملتين في النفي والاثبات من غير تزيد تقول ما جاءني زيد لكن عمرو وجاءني زيد لكن عمرو لم يجئ

والفرق

ان دخلت الدار فا صح

42

والفرق بين لكن وبين بل من وجهين احدهما ان بل اعم من لكن في الاستدراك فان الاضراب بل عن
الاول مطلقا سواء كان الاول نفيا نحو ما جاءني زيد بل عمرو او اثباتا نحو ضربت زيدا بل عمرا والثاني
ان حكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها ليس من احكامها بل يضاف نفي ما قبلها الى دليله وهو النفي
الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني والعطف بلكن انما يستقيم
اذا اتسق الكلام وانتظم وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل
ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام
اوله كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح
الاستدراك فيكون كلاما مستانفا **قوله** فروع اقر ان هذا العبد لزيد فقال ما كان لي قط
لكنه لبكر ان وصل كان لبكر والا رد على المقر لانه نفاه عن نفسه مطلقا فيرتد على مالكه ويحتمل
نفيه عنه الى بكر فاعتبر الوصل لانه مغير ولو تزوجت امة بمائة بغير اذن فلم يجز بمائة لكن بمائتين
كان فسخا واستينافا لعدم الاتساق لانه نفى فعل واثباته ولو قال لك علي الف قرض فقال لا
ولكن غصب صح الوصل لبيان نفي السبب لا الواجب ٥ مثال حصول الاتساق بوجود المعنيين
في الفروع رجل في يده عبد فاقر لزيد فقال زيد ما كان لي قط لكنه لبكر فان وصل الكلام فهو لبكر
المقر له وان فصل يرد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد
ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى الاخر فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر
لانه خرج جوابا له والمقر له منفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل ان
يكون نفيا عن نفسه الى بكر فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره فاذا وصل
قوله لكنه لبكر بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق لوجود المعنيين فصح الاستدراك فكان
وصله بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى بكر لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز يعتبر كقوله لفلان علي الف
درهم وديعة فيصير قوله علي مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا واذا فصل قوله لكنه
لبكر عن النفي كان هذا نفيا مطلقا اي عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر
حملا على الظاهر وكان قوله لكنه لبكر بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على بكر على المقر الاول
وشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول فاعتبر الوصل لان الوصل مغير عما هو
نفي مطلق ولو تزوجت امة بمائة بغير اذن مولاها فقال المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين كان
هذا فسخا للنكاح وكان لكن استينافا لان الكلام غير متسق لانه نفى فعل واثباته بذلك الفعل

نعينه ولم يصلح للتدارك ولو قال لك علي الف فرض وقنا المعتزله وللمنه عصر صح الوصل البيان نفي
السبب لا الواجب اي لا اصل المال وذلك لانه قد صدقه في الاقرار بالواجب وانما نفي السبب الذي
ذكره المقر واثبت سببا اخر ولا تتفاوت الحكم اي الواجب بتفاوت السبب فان الاسباب مطلوبة
للاحكام واذا لم تتفاوت الواجب يتم تصديقه فيما اقر به فيلزمه المال **قوله** مسئلة
او لاحد الشيئين لا للشك فانه عارض بسبب الخبر وهو في الانشاء للتخيير فهذا حر او هذا انشاء
كاحدهما وفيه احتمال الخبرية فيظهر في بيان المولى حتى كان اظهارا للواقع اولا من وجه وانشاء من
وجه فيشترط قيام الاهلية والمحلية ووكلت هذا بكذا او كذا توكيل لاحدهما فيصح من ايهما
وقع وبع هذا او هذا الحصر في بيع ايهما شاء ٥ او كلمة تدخل بين اسمين قال الله تعالى وانا او اياكم
لعلى هدى او في ضلال واكثر قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة او بين فعلين قال الله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
والكثير نحو اعتق رقبة او اطعم او اكس مسكينا ولاحد المذكورين وهو مقتضاه باعتبار اصل وضعه
فان او في موارد الاستعمال لا تنفك عن هذا المعنى فدل على انه وضع له ولم يوضع للشك لان الشك ليس بمطلوب
في المخاطبات حيث يوضع له لفظ يستدعي تشكيك المخاطب في معنى الكلام فان المطلوب من
وضع الكلام افهام المخاطب لا تشكيكه فلا يكون شك المخاطب من مقاصده فلا يكون او موضوعا
للشك بل موضوع لاحد الامرين من غير عين والشك عارض بسبب محل الخبر فانه اخبر عن مجي
احدهما في جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان المجي صدر من احدهما بعينه وانما جهل السامع من وجد منه
المجي يعرض الشك في الذي صدر منه المجي واذا استعمل او في الانشاء لا يؤدي الى الشك مع انه حقيقة فيه
لا مجاز والحقيقة لا تنفك عن محله الاصلي فيدل انه لم يوضع للشك واو في الانشاء للتخيير لانها اذا
استعملت في الامر نحو اضرب زيدا او عمرا ان الواحد منهما من غير عين والامر يقتضي الايتمار ولا يتصور الايتمار
بايقاع الفعل في غير المعين ولا يجب ايقاع الضرب عليهما ثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار
ولهذا الواضع احدهما فقولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك واذا ثبت ان او لاحد الشيئين والشك عارض
في الخبر والتخيير في الانشاء باعتبار محل الكلام فقول الرجل لعبده هذا حر او هذا يكون انشاء مكنا
لقوله احدهما حر وفيه احتمال لعدم المخبر عنه بعينها عليه وصيغة الاخبار عن الحرية سمي تقدم
الحرية عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم يسبق عدم الحرية نجعل هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ
الحرية حذرا عن الالغاء والكذب فيعقد ثبوت الحرية بهذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له

اذا ثبات

الخبر وانما قلنا انه انشاء لانه يصح
الا صلح حين ان الخبر نقيض

اذا اثبات الحرية في ولا نته فصار انشاء شرعا وعرفا واما ان فيه احتمال الخبرية فلانه في وضعه الاصلي
خبر واذا كان هذا الكلام انشاء وفيه احتمال الخبر وجبت كلمة الحرية او فيه التخيير من حيث
انه انشاء فله ان يختار العتق في ايهما شاء بان يعين العتق في احدهما كما كان للمامور في قوله اضرب
زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء ومن حيث انه خبر يوجب البيان اي اظهار العتق الواقع كما
لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب
عليه ان يعين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر فيظهر في بيان المولى حتى كان اظهار العتق
الواقع اولا من حيث هو خبر ولهذا الخبر عليه ومن وجه انشاء فيشترط قيام اهلية الانشاء
وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فعين العتق في الميت لا يصح واذا اجتمع جهة
الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فيعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير
موضع التهمة وقول الرجل وكلت هذا او هذا بكذا توكيل لاحدهما فيصح ولا يشترط اجتماعهما في
الموكل فيه ويصح الموكل فيه من ايهما وقع وبع هذا او هذا يصح التوكيل والتخيير ثابت للتوكيل
في ايهما شاء **قوله** تمهيد ما دخلت فيه او وله موجب اصلي اعتبر به لانها دخلت
عليه عند ابي حنيفة وقالا ان افاد التخيير اعتبر والا فالاقل فتزوجتك على الف حالة او الفين
مؤجلة مفيد فيتخير وعلى الف او الفين لا يفيد فوجب الالف كالاقرار والوصية والخلع
والعتق وافسد ابو حنيفة التسمية واوجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو معلوم وما
هو الثابت بالتسمية غير معلوم فلا يترك المعلوم به وانما وجب الاقل في الاقرار واخواته لعدم
معارضة موجب اصلي لجوازها بغير عوض ٥ ما دخلت عليه او اذا كان له موجب اصلي اعتبر
بالموجب الاصلي لما دخلت عليه او عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ان كان التخيير مفيدا
اعتبر التخيير وان لم يكن التخيير مفيدا اعتبر الاقل من الامرين الذين دخل بينهما واذا قال الرجل
تزوجتك على الف حالة او الفين مؤجلة فالتخيير ههنا مفيد لان المالين يختلفان قدرا فان
احدهما الف والاخر الفان ووصفا فان احدهما موصوف بالحلول والاخر بالتاجيل وكل منهما انقص
من الاخر من وجه وازيد من وجه فيعتبر التخيير ههنا عندهما فيعطي الزوج اي المهر
شاء لان موجب او التخيير وقد امكن العمل به ههنا لان التخيير مفيد فوجب القول به واذا
قال تزوجتك على الف او الفين فالتخيير ههنا غير مفيد اذ لا فائدة في التخيير بين القليل
والكثير من جنس واحد فوجب الاقل من الامرين وهو الالف لان تسمية المال في النكاح منفصل

عن العقد بدليل ان العقد لا يتوقف على ذكر المال وكان بمنزلة التزام بذكر المال بغير عقد
يجب القدر المتيقن به كالاقرار لانسان بالف او الفين وكالوصية لانسان بالف او الفين
ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد فيكون
كالخلع اي الطلاق بمال وكالعتق بمال وهناك اذا سمى الالف او الالفين يجب القدر المتيقن به
فكذا ههنا ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا
ينعدم التسمية وافسد ابو حنيفة التسمية واوجب مهر المثل في هذه المسايل لان مهر المثل
هو الموجب الاصلي في النكاح كالقيمة في باب البيع واجر المثل في الاجارة ومهر المثل معلوم وما
هو الثابت بالتسمية غير معلوم فلا يترك الموجب الاصلي المعلوم بما ليس بمعلوم فانه انما يعدل عن
الموجب الاصلي اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد تسمية معلومة قطعا فوجب المصير
الى الموجب الاصلي وانما وجب اقل المالين في الاقرار واخواته من الوصية والطلاق بمال والعتق
بمال لانه ليس فيها موجب اصلي يعارض التسمية لجوازها بغير عوض **قوله**
مطالبة وجوابه هلا اوجبتم التخيير في السرقة الكبرى كما في خصال الكفارة والمقتضي فيهما
واحد قلنا دخلت من اجزية متنوعة وهي في مقابلة الجناية فدل تنوعها على تنوعه الى التخويف
واخذ مال وقتل وجمع حتى قال ابو حنيفة فيمن اخذ مالا وقتل يخير الامام بين قتله ثم قطعه او
صلبه وبين قتله او صلبه من دون قطع لتجاذب التعداد والاتحاد في الجناية واما الكفارة
فهي مقابلة جناية واحدة وهو انشاء فيحمل على ان الواجب فيها واحد بعينه الفعل **٥** لما
كان او يتناول احد المذكورين ويوجب التخيير في موضع الانشاء قالوا في كفارة اليمين الواجبة
بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك ان الواجب واحد من الجملة لا بعينه والمكلف مخير
في تعيين واحد منها فعلا فيتعين الواجب في ضمن ذلك الفعل وقالوا في السرقة الكبرى اي
قطع الطريق لا يثبت التخيير في الجزاء المثبت بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض والمطالبة هي طلب الفرق بين الصورتين تقرير المطالبة
هلا اوجبتم التخيير في السرقة الكبرى اي في جزاء قطع الطريق كما اوجبتم التخيير في خصال
الكفارة والمقتضي للتخيير فيهما واحد فانه ورد النص في كل منهما بلفظة او المقتضية
للتخيير وما الفرق بينهما تقرير الجواب انه لا يمكن القول بالتخيير في جزاء السرقة الكبرى
وذلك لان كلمة او دخلت بين اجزية متنوعة وهي القتل والصلب والقطع والنفي وهي في

مقابلة

٧٤

مقابلة الاجزية المتنوعة والجزاء على حسب الجزاء قدر ازداد الجزاء بزيادة الجناية وينقص
بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فدل تنويع الجناية الى التخويف واخذ مال وقتل
نفس وجمع بين القتل واخذ المال على تنويع الجزاء فبعد ان كان العقد غلظ الجناية تعاقب باخف
الانواع وعند خفة الجناية يعاقب باغلظ الانواع فدل على انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير تقريره
ان الامة اجمعت على ان القاتل اذا اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الاية يقتضي
التخيير بين الاجزية الاربعة في الكل ولما دل تنويع الجناية الى التخويف واخذ وقتل وجمع بين
القتل والاخذ على تنويع الجزاء قال ابو حنيفة فيمن جمع بين الاخذ والقتل يخير الامام بين قطعه
ثم قتله او صلبه وبين قتله او صلبه من دون قطع لتجاذب التعداد والاتحاد في الجناية المجتمعين
فيه اما التعداد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل ايضا قد وجد فيلزمه
حكم السببين واما الاتحاد فلان الكل قطع المارة وهو واحد فكان له ان يقتصر على القتل او
الصلب واما الكفارة فهي مقابلة جناية واحدة وهو انشاء فيحمل على ان الواجب من
خصال الكفارة واحد غير معين بعينه الفعل والمكلف مخير بين تعيين واحد منها فعلا
قوله مسئلة وتعم لورودها في النفي ولا تطع منهم آثما او كفورا اي واحدا منهما
وهو نكرة في النفي فتعمهما ولا اكلم فلانا او فلانا يحنث باحدهما وبهما ولا تخيير في التعيين وعمومها
على الافراد لا الاستغراق فيعد عاصيا باحدهما بخلاف الواو **٥** وقد تعم عند ورودها في
النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا تطع واحدا منهما لان او تتناول احد المذكورين
وواحد منهما نكرة في سياق النفي فتعمهما لان من ضرورة صدق الكلام اذا نفي واحد منهما غير
عين انتفى الجميع ان كان خبرا وان كان نهيا فليس في وسع العبد الانتهاء عن احدهما غير عين
كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما ولو قال رجل والله لا
اكلم فلانا او فلانا يحنث بتكلم احدهما وبتكليمهما ولا تخيير في تعيين واحد ولو لم يكن للعموم نفي
الخيار له كما في قوله لاكلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه
التكلم مع الاخر وعمومها على الافراد لان الافراد اصلها لانها تتناول احد المذكورين والعموم
انما يعارض يقترن بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد
ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان
فيعد عاصيا بتكلم احدهما بخلاف الواو فانه اذا قال والله لا اكلم فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم

يكلمهما **قوله** مسئله وتعم في الاباحة فانها دليله كجالس زيدا او بكرا والفرق
بين الاباحة والتخيير مخالفة المامور بالجمع فيه دون الاباحة ومعرفة الفرق من خارج وعلى
هذا لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له الجمع ولا امر بكن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما لانه
الطلاق بعد حضر فكان اباحة فعمت ٥ واو تعم اذا استعملت في الاباحة فان الاباحة
دليل العموم لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شئ غير معين يوجب العموم ضرورة
التمكن من العمل به فاذا قيل جالس زيدا او بكرا يفهم منه جالس احدهما او كليهما اي ثبت
والفرق بين الاباحة والتخيير اي الفرق بين وقوع او في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع
التخيير ان المامور يكون مخالفا للامر بالجمع فيه دون الاباحة فان الجمع بين الامرين في الاباحة
جايز فمعنى قولك اضرب زيدا او عمرا لو ضربهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان
ممتثلا باحدها لا بالجميع لانها لا توجب العموم في موضع التخيير ومعرفة الفرق بين الاباحة
والتخيير من خارج وهو حال يدل على احد الامرين وعلى هذا اي على ان الاباحة تعرف بدلالة
الحال لو قال القايل لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له الجمع له ان يكلمهما جميعا وكذلك لا اقربكن
جميعا الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما لان صدر الكلام في المسلتين للحظر والاستثنا من الحظر
الاباحة فكان او في قوله الا فلانا او فلانا وفي قوله الا فلانة او فلانة واقعة في موضع الاباحة
فاوجبت العموم **قوله** وترد بمعنى حتى مجازا اي احتلاف جهة العطف نفيا
واثباتا وسبق النفي دليل الغاية كلا افارقك او تقضيني ولا ادخل هذه او ادخل الاخرى
اي حتى ادخلها فان دخل الاولى حنث او الثانية اولا انتهت اليمين ٥ او حرف عطف
قد يرد بمعنى حتى مجازا فيما اذا احتمل ما قبلها لما بعدها نفيا واثباتا فانه لما لم يكن بين النفي
والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية فيترك الحقيقة ويحمل على الغاية مجازا
وفيه نظر فانه يصح اختلاف جهة العطف نفيا واثباتا فان النفي قد يعطف على الاثبات
قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وبالعكس نقول ما رأيت زيدا لكن رأيت عمرا
والاولى ان يقال اذا وجد الفعل بعدها منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب تعذر
العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه فيحمل او على حتى مجازا كقولك
والله لا افارقك او تقضيني حقي ينصب تقضيني باضمار ان بعد او لاجل القضا فلما
كان القصد انعدام المفارقة لاجل القضا حتى كانه قال والله لا افارقك لتقضيني حقي

وجب

اي م

مسلة ح

وجب ايضا ان يعلم ان الثاني لم يعطف على الاول ونزل الكلام منزلة قولك والله لا افارقك
الى ان تعطيني حقي وحتى تعطيني ويكون بحرف الجار اعني الى وحتى داخلا على الاسم في
المعنى لا على الفعل وانما لحمل او بمعنى حتى اذا لم يصح العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب
يعطف الثاني عليه ويحتمل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد كقولك والله لا افارقك او
تعطيني حقي وكذلك والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى فان او في المسلتين
بمعنى حتى اي حتى تعطيني حقي وحتى ادخل هذه الدار الاخرى بحيث لو فارقته اولا او دخل
الاولى اولا وان قضى الحق اولا او دخل الاولى بعد الاخرى انتهت اليمين الى بر في يمينه لانه لما
تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية تركت الحقيقة وحمل او على الغاية مجازا فاذا فارق قبل قضا
الحق ودخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فحنث فاذا قضى الحق اولا ودخل
الثانية اولا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخلها
اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس **قوله** مسئلة حتى للغاية حتى مطلع الفجر
واكلت السمكة حتى راسها بالجر اي فانه باق وللعطف جاءني القوم حتى زيد يسكون اكرمهم
ارادتهم والسمكة حتى راسها بالنصب اي اكلته وقد يعطف بها تامة كضربت القوم حتى
زيد غضبان وناقصة فيقدر الخبر كحتى راسها بالرفع اي ماكول ٥ حتى حرف وضعت
للغاية حقيقة فانها مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت
في معان اخر فعرف ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف ويجب ان يكون الغاية فيه
شيا ينتهي به المذكور او عنده كالراس ومطلع الفجر كقولك اكلت السمكة حتى راسها بالجر
اي قال راسها باق وقولك نمت البارحة حتى مطلع الشمس ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك
نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمت البارحة الى نصفها وما بعد حتى غير داخل فيما قبلها
عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى
سلام هي حتى مطلع الفجر فان الليلة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملائكة على تقدير عدم
الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة المتاخرين من اهل
النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسلتي السمكة والبارحة اكل الراس ونام الصباح
وذلك لان الغرض ان ينقضي الشئ الذي يتعلق به الفعل شيا فشيا حتى ياتي الفعل على ذلك
الشئ كله فلو انقطع الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك

امتنع اكلت السمكة حتى نصفها الا ان الغرض لما كان ما ذكرو هو قد فات في الغاية خلا الكلام
عن الفايده فلم يصح ونقل عن المبرد والفرا والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعضا
للمذكور قبله يدخل فيما ضرب له الغايه وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زارني اشراف البلدة حتى
الامير وسبى الناس حتى العبيد ومثال الثاني قرات القران البارحة حتى الصباح لا يكون داخلا
لانه ليس بعض الليل وعلى هذا اكل الراس ونايم الصباح في مسئلة السمكة والبارحة ويستعمل
حتى للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبه فان الغاية يتصل بالمغيا ويترتب عليه
والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه ويكون للتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء
او للتحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة وقولهم جاني القوم حتى زيد يكون زيد اكرمهم
او ارذلهم وقوله اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي اكلت حتى راسها وقد يعطف حتى جملة
مستانفة نحو صرت القوم حتى زيد غضبان وقد يعطف حتى جملة ناقصة مقدر الخبر نحو اكلت
السمكة حتى راسها بالرفع اي حتى راسها ماكول قوله مسئله وهي للغاية في
الفعل وبمعنى كي فان تعذر فللعطف كحتى يعطوا الجزيه وحتى تغتسلوا بمعنى الى وحتى لا
تكون فتنه بمعنى كي وحتى يقول الرسول بالنصب بمعنى الى ان غايه لا يكون لفعلهم في قوله اثر
وبمعنى كي فيكون فعلهم سببا له وبالرفع على جملة مبتداه اي هو يقول فيكون غايه ٥ وحتى للغاية
في الفعل بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتداه كقوله سرت حتى ادخلها وقد تكون غايه في جملة
مبتداء كقولك خرج النسا حتى خرجت هند فانما نحتى في الاصل للغاية فوجب العمل به ما امكن لا يقال
اذا كانت حتى بمعنى الى وصح دخولها على الفعل لانه حينئذ حرف جر وحرف الجر لا يدخل على الفعل
لانا نقول انما صح دخولها على الفعل لكون ان مقدرا فيه فلا العمل وان مع الفعل في حكم الاسم فيكون
داخلة على الاسم تقديرا ويكون ما دخل عليه مجرور المحل بها وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر
الامتداد بان يصح فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر دلالة على الانتها كالصباح فان لم يستقم
ان يجعل غايه لفوات المعنيين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى كي ان امكن لمناسبه بين
الغاية وبين المجازاة من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة وشرط
الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص اخر لان
فعل نفسه لا يصلح جزا لفعله اذ الجزا مكافاة الفعل والفعل لا يكافى نفسه عادة فاذا
تعذر الغاية وبمعنى كي فللعطف المحض ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم

لام السبب

76

لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم العطف ان يشترط
وجودهما للبر فكلمة حتى في قوله تعالى حتى يعطوا الجزية وفي قوله تعالى حتى تغتسلوا بمعنى الى لان
صدر الكلام وهو قوله تعالى قاتلوا وقوله تعالى لا تقربوا الصلاه يحتمل الامتداد اذ المقاتلة يمتد
يوما او يومين واكثر وقبول الجزيه يصلح منتهى لها وكذا المنع من اداء الصلاة جنبا ممتد
والاغتسال يصلح منتهى له وحتى في قوله تعالى حتى لا تكون فتنه بمعنى كي اي كيلا تكون فتنه اي
محاربه وانما جعلت حتى هنا بمعنى لام كي لان اجزاء الكلام لا تصلح للغاية لان الصدر اذ القتال
واجب مع عدم المحاربه فانهم وان لم يبدوا القتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح
سببا لانتفاء الفتنه فوجب الحمل على لام كي وحتى في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول
والذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب بنصب يقول بمعنى الى ان حركوا بانواع
البلايا الى الغاية التي قال الرسول وهو اليسع او شعيا متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم
صبر حتى قالوا ذلك فلا يكون فعلهم اي زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول
ولا يكون لفعلهم في قوله اثر بل ينتهي فعلهم عند مقالته وبمعنى كي كقولك اسلمت حتى ادخل الجنه
اي وزلزلوا كي يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا يكون فعلهم اي زلزلتهم سببا للقول وهو
لا يوجب الانتها بل يكون داعيا اليه وبرفع يقول على ان ما بعد حتى جملة مبتداه اي هو يقول
فيكون غايه قوله فروع عبدي حر ان لم اضرب حتى يدخل الليل او يشفع زيد
حنث ان اقلع قبل الغاية وان لم اتك حتى تغديني فاتاه ولم يغده لم يحنث لان الشفاعة
سبب الاقلاع وليس الغدا دليل الامتناع عن الاتيان والغدا صالح جزا للاتيان فحمل عليه فصار
شرط بره الاتيان المقيد وان لم اتك حتى اتغدى عندك عاطفه لعدم صلاحية الغاية
وعدم سببية الاتيان لفعل نفسه فكانه قال ان لم اتك فما تغدى فان تغدى عقيب
اتيانه بر والا حنث قال فخر الاسلام هذه استعارة بديعة فقهيه والمجوز ما بين الغاية
والعطف من الاتصال وقد استعملت للعطف مع الغاية مجازا استعارة لها من غير غاية للتعذر
٥ فروع ذكرها محمد في الزيادات في رجل قال لعبده حر ان لم اضرب حتى يدخل الليل او يشفع
زيد فهي غاية حنث ان اقلع اي امتنع قبل الغاية لان الفعل المحلوف عليه هو الضرب يحتمل
الامتداد بطريق التكرار اي لا امتداد للفعل حقيقه لانه عرض لا يبقى فلا يتصور امتداده
لكن بعض الافعال يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب

من هذا القبيل فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان محتملا
للامتداد بالطريق الذي قلنا كان الكف عن الفعل المحلوف بان يقلع محتملا لهذا الفعل لا محالة
فيكون شرط الفعل متصورا ايضا ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين حتى لو قال
والله لا اسلم فلانا وهو ميت او لا افارقك او لا نعلم لو تعلم لحنث لان شرط الحنث غير متصور كشرط
البر دخول الليلة والشفاعة دلالة الاقلاع اي الامساك والكف عن الضرب لان الامتناع
بمسح عن الضرب بها فوجب الفعل لجمعه الغاية وحمل كلمة حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان
حنثا ولو قال لعبده حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه ولم يغده لم يحنث لان التغدية لا تصلح
دليل الامتناع عن الاتيان بل لا تصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا
ولهذا لا يصح ضرب المدة فيه ففات شرط الغاية جميعا ولكن الاتيان يصلح سببا للتغدية
لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدني الى المزور فيصلح سببا لاحسان ناتي
منه الى الزائر والتغدية صالحة جزاء الاتيان لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان فحمل
على المجازاة لان جزاء السبب غايته السبب فاستقام الحمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على
وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال لعبده ان لم اتك حتى اتغدى عندك كان هي
للعطف المحض لعدم صلاحية الغاية لان التغدي من غذاء الغير عند الاباحة احسان قال
النبي صلى الله عليه وسلم لو دعيت الى كراع لاجبت ولهذا ترك الاكل عند الاباحة علامة العداوة
والخليل عليه السلام اوجس خيفة في نفسه عند عدم اكلهم ضيافته واذا كان التغدي احسانا
لا يصلح غاية للاتيان بل هو داع الى الاتيان فلا يمكن حمل حتى على الغاية ولا يصلح اتيانه سببا لفعل
نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء الاتيان فتعذر حمله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء
او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب
فكانه قال عبدي حر ان لم اتك فاتغدى عندك فان تغدى عقيب اتيانه بر والا حنث قال فخر الاسلام
هذه استعارة اي استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه
استعارة بديعة لم يوجد في كلام العرب فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمرا كما يقولون رايت
زيدا فعمرا وثم عمرا ولم يذكرها احد من ائمة النحو واللغة بل هي مما اخترعها اصحابنا بصفة
على قياس استعارات العرب والمجوز بين الغاية والعطف من الاتصال فان بين الغاية والعطف
مناسبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت حتى للعطف مع قيام الغاية

الحنث صح

بلا خلاف

بلا خلاف فجاز استعارتها للعطف المحض من غير غاية اذا تعذرت حقيقته **قوله**
مسئلة الباء للالصاق ولهذا صحبت الثمن فيصح الاستبدال قبل القبض في شريت هذا العبد
بكر موصوف من الحنطة لا بالعكس فانه يجب الاجل لكونه سلما ويمتنع الاستبدال والفرق ان
اضافة العقد الى العبد يجعله اصلا ملصقا بالكر والثمن تابع وشرط وفي العكس بالعكس وعند
الشافعي للتبعيض في وامسحوا برؤوسكم وعند مالك رحمه الله صلة لتعدي الفعل وقلنا ليس للتبعيض وضعا
فلا يترك له الوضع لغير ضرورة والالصاق ممكن فاذا دخلت في الآلة تعدى الفعل الى كل
المسوح كمسحت راس اليتيم بيدي وعلى المحل تعدى الفعل الى الآلة فالتقدير وامسحوا ايديكم
برؤوسكم الصقوها بها فلم يقتض استيعابا لحصول حقيقة المسح بالوضع فما التبعيض
لا لاقتضاء الباء والاستيعاب في التيمم بالسنة ومن اجل ذلك قلنا ان خرجت الا باذني اشترط
تكرره لاقتضاء الملصق به بخلاف الا ان اذن لك لحصول الغاية بالماهية ه الباء للالصاق
هو معناه بدلالة استعمال العرب الباء في الالصاق وهو اقوى دليل في اللغة والالصاق يقتضي
طرفين ملصقا وملصقا به فالملصق به ما دخل عليه الباء والطرف الاخر الملصق فالقلم في
قولك كتبت بالقلم ملصق به والكتابة ملصق ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولما كان المقصود
من الالصاق اتصال الملصق بالملصق به دون عكسه فان المقصود من قولك كتبت بالقلم الصاق
الكتابة بالقلم دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشيء ولاجل ان الباء
للالصاق والملصق اصل والملصق به تبع صحبت الباء الثمن لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل
الثمن تبع بمنزلة الآلة فان الغرض الاصلي من البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع
لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست ينتفع بها في ذاتها وانما هي وسيلة الى حصول
المقاصد كالآلة للشيء فيصح الاستبدال بالكر في مسئلة المتن في شريت هذا العبد بكر موصوف
من الحنطة بخلاف العكس اي شريت الكر الموصوف من الحنطة بهذا العبد فانه يجب الاجل
لكونه سلما ويمتنع الاستبدال بالكر والفرق انه اذا اضاف العقد الى العبد فقد جعله اصلا
ملصقا بالكر فصار الكر تبعا ملصقا به لان الاصل ان المبيع اصل ملصق والثمن ملصق
به واذا صار الكر ثمنا وجب في الذمة حالا ويصح التصرف فيه قبل القبض في الاستبدال
كما في ساير الاثمان وفي العكس بالعكس اي اذا اضاف العقد الى الكر فقد جعله اصلا
ملصقا بالعبد فصار العبد تبعا ملصقا به الاصل واذا صار العبد ثمنا تبعا والكر مبيعا

اصلا لعقد سلما وتصير العبد راس مال السلم لان راس المال لحق الشلم في الثمن فيعتبر
شرائط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به قبل القبض
قال بعض اصحاب الشافعي ان البا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض لان البا اذا دخلت
في المحل افادت التبعيض فاوجب مسح بعض الراس يقال مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت
بالراس اي بعضه هذا هو المفهوم من عرف الاستعمال وعندنا الا البا صلة اي مزيدة زيدت
للتاكيد لان المسح متعد بنفسه واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل قال اصحاب ابي حنيفة
البا ليس للتبعيض وضعا فانه لم ينقل احد من نقلة اللغة انه للتبعيض فلا تترك الالصاق
الذي هو مفهومه الوضعي لغير الوضعي الذي هو التبعيض لغير ضرورة داعية الى الترك والضرورة
ههنا منتفية لان الالصاق ممكن فوجب العمل بالحقيقة فيحمل البا على الالصاق والمسح
يحتاج الى محل واله فاذا دخلت البا في الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعولا
فيقتضي تعدي الفعل الى كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدك وكقولك مسحت راس اليتيم بيدك
واذا دخلت البا على المحل تعدى الفعل الى الالة فيكون التقدير في الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم
اي الصقوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح بل يقتضي وضع
اليد على الراس على المسح والصاقها به لحصول حقيقة المسح بوضع الالة فجا التبعيض لا باقتضا
البا ان البعض مقدر بالة المسح لا لان البا للتبعيض واستيعاب المسح في التيمم ثبت
بالسنة هذا جواب عن دخل مقدر تقرير الدخل ان البا قد دخلت في المحل في قوله تعالى فامسحوا
بوجوهكم وايديكم فينبغي ان لا يشترط الاستيعاب كما في الوضو لكن الاستيعاب شرط تقرير
الجواب انه لم يثبت الاستيعاب بدخول البا في المحل ولكنه ثبت بالسنة المشهورة
وهي قوله صلى الله عليه وسلم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للذراعين وضربة للوجه ومثل
هذه السنة يزاد على الكتاب فجعلت البا صلة اي زائدة ومن ذلك اي من فرع الاصل
وهو ان البا للالصاق اشترط تكرار الاذن في قول الرجل لامراته ان خرجت من هذه الدار
الا باذني فكذا هذا حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول
المصدر لعمومه وهو نكرة في سياق النفي لان معناه لا تخرجي خروجا فيكون عاما واستثنى
منه خروجا موصوفا بالاذن فيبقى سائر انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا فعلت
وجب الجزا والبا للالصاق فاقتضى الملصق به اي اقتضى شيئا يلتصق بالاذن اذ

لابد

78

لابد للجار والمجرور من متعلق والشي الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام عليه فصار
الخروج الملتصق بالاذن المستثنى عاما متناولا لكل خروج موصوف بالاذن وان كان
الخروج المستثنى نكرة في الاثبات لعموم صفته بخلاف قوله ان خرجت من هذه الدار الا ان
اذن لك فانه لا يشترط تكرار الاذن حتى لو اذن في الخروج مرة ثم خرجت بغير اذنه
لم يحنث لان الكلام اذا بطلت حقيقته تعين مجازه وحقيقة الاستثنا متعذرة ههنا
لان ان مع الفعل بمعنى المصدر فيصير مستثنيا للاذن من الخروج وذلك باطل فيحمل على مجازه وهو
ان يجعل غاية لان الاستثنا يناسب الغاية من حيث ان حكم ما ورا الغاية على خلاف المغيا
كما ان حكم ما ورا الاستثنا على خلاف المستثنى منه فيجعل الاستثنا غاية بمنزلة حتى
والغاية تحصل بالمرة ولا يتوقف على التكرار **قوله** مسئلة على للاستعلا
فاستعملت للايجاب في الذمة في قوله لزيد علي الف لان بغيره يتهاود بيعه وهي في المعاوضات
كالبيع والاجارة والنكاح بمعنى البا والمجوز تناسب اللزوم في الالصاق وفي الطلاق
بمعنى الشرط فلا يجب شي في طلقني ثلثا على الف اذا طلقها واحدة عند ابي حنيفة واوجبا
ثلث الالف كما في البا وفرق بان الواقع لا معاوضة بينه وبين ما التزمها بل بينهما معاقبة
وهي الشرط الحقيقي وهو ممكن فان الطلاق يتعلق فاذا خالف مقصودها من التعليق
لم يجب شي لما في المعاوضات فلا يمكن اعتبار معنى الشرط فيها ٥ كلمة على وضعت
للاستعلا ومنه يقال فلان امير علينا لان للامير علوا على غيره فاستعملت للايجاب
في الذمة في قوله لزيد علي الف لانها وضعت للاستعلا والاستعلا في لزيد علي الف في
الايجاب دون غيره فكانت في مثل هذا الموضع للايجاب دون غيره باعتبار اصل الوضع
فكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلا فيه الا ان يصل به الوديعة بقول
لفلان علي الف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحمل معنى الوديعة من حيث ان
فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة وكلمة على في المعاوضات كالبيع والاجارة
والنكاح بمعنى البا مثل قولك بعتك على الف درهم واجرتك على الف درهم وتزوجتك على
الف درهم معناه بعتك بالف درهم وكذا الباقي لانه يتعذر العمل بحقيقتها فان الايجاب
على الالف غير متصور فحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو البا بطريق المجاز والمجوز ما
بين العوض والمعوض من الوجوب والاتصال وكلمة على في الطلاق بمعنى الشرط عند ابي

وفي منية المفتي قال ان خرجت الا باذني فخرجت مرة باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث ولا يحنث الا مرة وكذا بالايمان وفي [illegible] العبادي فخرجت مرارا طلقت واحدة وكذا الطلاق

حنيفه وعندهما بمعنى الباء فلا يجب على المراة شي في قولها طلقني ثلثا على الف اذا طلقها
الزوج واحده ويكون الطلاق رجعيا او وجبا ثلث المال لا لفا على المراة اذا طلقها الزوج
واحده ويكون الطلاق باينا كما في الباء مثل قولها طلقني ثلثا بالف فطلقها واحده لان الطلاق
على مال معاوضه من جانب المراه ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال
عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على يحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانب المراه فيحمل على
المعاوضه لاحتمال الطلاق والمعاوضه عليها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا
الطعام الى منزلي على الف فانه على يحمل على الباء وقال ابو حنيفه لا معاوضه بين الواقع اي
الطلاق وبين ما لزم المراة ... لان المعاوضه تقتضي ثبوت العوض والمعوض معا لانه
يستحيل ثبوت الشي عوضا لشي اخر قبل ان يثبت الاخر عوضا له فان المعاوضه بين الشيين
هي المقابله بينهما وما ثبت بطريق المقابلة يمتنع مقابله بطريق المقابله اذ يستحيل كون
الشي مقابلا لشي قبل مقابلة ذلك الشي اياه فليس بين الطلاق وبين ما لزم المراة معاوضه
بل بينهما معاقبه لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق لمعاقبه
معنى الشرط والجزا لا معنى المعاوضه ومعنى الشرط بمنزله حقيقه كلمة على لان كلمة على
للزوم وبين الشرط والجزا لزوم فكان حمل على على الشرط لكونه اقرب الى الحقيقه اولى وقد
امكن العمل بمعنى الشرط ههنا وان اقترن بالمال صح تعليقه مثل ان يقول ان قدم فلان
فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع ذكر المال عن صحة التعليق فاذا خالف الرجل
مقصود المراة من التعليق لم يجب عليها شي اما على في المعاوضات فلا يمكن اعتبار معنى
الشرط فيها لان المعاوضات لا تحتمل التعليق لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمل
تصحيحا للكلام **قوله** مسله من للتبعيض والى لانتها الغاية واستعملت
في الاجال وانت طالق الى شهر تنجيز واضافه بالنية فان نوى فتنجيز عند زفر لان
التاجيل لا يمنع الوقوع وعلنا اضافه لان فايدة التاجيل تاخير ما دخلت عليه ٥ ذكر
النحاة ان من لابتدا الغاية نحو سرت من البصرة الى بغداد وهذا الكتاب من فلان
الى فلان وقد يكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم ويكون للتبيين
كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضه وباب من ساج وقد
يكون مزيده كقولك ما جاني من احد فجعلوا ابتدا الغاية اصلا في من والباقي ... حتى

قال المحققون

١٩

قال المحققون من النحاة الكل راجع الى معنى ابتدا الغايه وهو المختار الا ان بعض الفقها لما وجدوها
اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا والمصنف اطلق القول وقال
من للتبعيض ولم يتعرض لانه حقيقه فيه اولا لانه ولم يتعرض لساير معانيه والى لانتها الغاية
على مقابله من الى تدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من تدخل في الغاية التي يبتدا بها صدر
الكلام نحو سرت من البصرة الى بغداد فبغداد منقطع السير كما ان البصره مبتداه ولان الى وضعت
لانتها الغاية استعملت في اجال الدين لان اجال الديون غاياتها والى اذا دخلت في الازمنه قد يكون للتوقيت
وهو الاصل ومعناه ان يكون الشي ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراها
ايضا كقوله والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت موبده وقد يكون
للتاجيل والتاخير ومعناه ان لا يكون الشي ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود
الغايه ولولا الغايه لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتاخير المطالبه الى مضي الشهر ولولاه لكانت
المطالبه ثابته في الحال وبعد الشهر ايضا ملم يسقط الدين فاذا قال انت طالق الى شهر يقع الطلاق في
الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقه كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق
لا يقبل التوقيت لانه متى ما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التاخير يتاخر وقوع الطلاق الى
مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافه كقوله انت طالق غدا والى يستعمل للتوقيت
فصار تقدير كلامه انت طالق موخرا الى شهر وان لم يكن له نيه يقع الطلاق منجزا اي في الحال عند زفر
لان الى للتاجيل او للتوقيت وكل ذلك صفه لموجود فلا بد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبل
الا ترى انه لو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف في الحال ويتاجل بعد الثبوت قال المصنف اضافة
الى ذا عري عن النيه يتاخر الطلاق الى مضي شهر لان الى كما تدخل في الشي لتوقيته تدخل للتاجيل ايضا
فيصير كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التاجيل فاما الايقاع فيقبل التاجيل
فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكاه ولما اجل بحول تاجل
الوجوب لا الزكاه الواجبه لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه تقبل فيحمل الاجل
عليه صونا لفعله **قوله** فاعلم الغاية ان قامت بنفسها لم تدخل في الحكم كبعتك
من ههنا الى ههنا كذ منه ثم اتموا الصيام الى الليل وان تناولها صدر الكلام فالغاية لاخراج
ما وراه كما قلنا في المرافق وكما ادخل ابو حنيفه الغاية في الخيار ومنع دخول العاشر في الاقرار من
درهم الى عشرة لعدم التناول وادخلاه لعدم القيام بنفسه وكذلك في الطلاق ودخول

المبدا عند ابي حنيفه للضرورة ٥ الغايه ان قامت بنفسها [illegible] بان يكون موجودة قبل
التكلم ولم يكن مفتقره في وجودها الي المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قايمه بنفسها لا
يمكن ان يستتبعها المغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الي هذا البستان فان الغايه لا تدخل في البيع
وما لم تدخل الغايه في حكم المغيا قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وان تناول الغاية صدر الكلام
واقعا على الجمله اي المغيا والغايه جميعا فالغايه لاخراج ماوراها فيدخل الغايه في الحكم كما قالوا
في المرافق انها داخله تحت الغسل وهو مذهب عامة الفقها لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط
ماوراها اذ لولا ذكرها استوعبت الوظيفه كل اليد فلا يدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخله
تحت الوجوب لمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابه من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الي الاباط
وكما قال ابو حنيفه اذا باع بشرط الخيار الي الغد او الي الليل او الي الظهر يدخل الغاية في مدة
الخيار لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا يثبت الخيار موبدا ولهذا افسد
العقد وكان ذكر الغايه لاخراج ماوراها فبقي الغايه داخله تحت الجمله كالمرافق في الوضوء
ومنع ابو حنيفه في قوله لفلان علي من درهم الي عشره دخول العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة
لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب اليه فلا يدخل وادخل ابو يوسف
ومحمد العاشر في الحكم لان العاشر غير قايم بنفسه اذ لا تحقق للعاشر الا بوجود تسعة اخري
قبله كما لا تحقق للاول الا بوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية مالم يكن ثابتا وذلك
بالوجوب وكذلك في الطلاق اي دخول الغاية الاخيرة عنده ودخول الغايتين عندهما ثابت
في قوله انت طالق من واحدة الي ثلثه وانما دخل المبدا عند ابي حنيفه للضروره وهي انه انما يقع
ما بين المبدا الاول والغاية الاخيرة بنصبه فيكون ما بين المبدا الاول والغاية الاخيره ثانيا
والثاني على حقيقته لا يتصور الا بالاول فاقتضي ذلك دخول الاول ليصير هو ثانيا ولم يقتض
دخول الثالث لان الثاني ثان بلا ثالث فعملنا بالمبدا الي الغايه الاولي على مجازه عملا بالحقيقه
الثاني لانه هو الواقع والحكم المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولي من طلب حقيقة
الغايه بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانيه فانها تقع واحده لان الثانيه تلغو ولم يمكن اثباتها
بالواحده قبلها لانه لم يجر لها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لا يثبت الا بلفظ **قولـــه**
مسله في الظرفيه والخلاف في انت طالق غدا او في غد منا لا حذفها واثباتها واحد وفرق بان اسقاط
الحرف اوجب اتصال الطلاق بالغد فوقع في كله ومعين اوله ولم يصدق في التاخير واثباته اوجب

اتصاله

اتصاله بجزء مبهم فصدق لكون النيه معينه للابهام ومثله ان صمت الدهر او في الدهر فالاول
على الابد والثاني على ساعته ٥ كلمه في للظرفيه اي لجعل ما دخل هي عليه ظرف لما قبلها ووعاء
له فاذا قلت الخروج في يوم الجمعه والركض في الميدان فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج
وصار وعاء له وان الميدان قد اشتمل على الركض وصار وعاء له هذا اصل كلمه في وقد تستعمل
على سبيل التوسع في مثل نظرت في الكتاب وانا في حاجتك على معني ان الكتاب جعل وعا للنظر
وعلى معني ان عنايته لما كانت مصروفه الي حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على
قلبه واختلف اصحاب ابي حنيفه في حذفه واثباته في ظروف الزمان نحو انت طالق غدا او في غد فقال
ابو يوسف ومحمد حذفها واثباتها سوا اي انت طالق غدا وانت طالق في غد سوا في الحكم حتى لو نوي
اخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضا لان حذف حرف في واثباته في الكلام سوا اذ لا فرق بين
قوله خرجت يوم الجمعه وخرجت في يوم الجمعه وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اتفقوا على
انه لو قال غدا ونوي اخر النهار لا يصدق قضا ويصدق ديانة فكذا اذا قال في غد الا تري ان قوله
غدا معناه في غد لكن قد حذفت عنه في اختصارا فكانا في الحكم سوا وفرق ابو حنيفه بين
المسلسين فيما اذا نوي اخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضا وفي قوله غدا
يصدق ديانة لا قضا لان اسقاط حرف الظرف اوجب اتصال الطلاق بالغد على وجه الاستيعاب
ان امكن لانه حينيذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل منصوبا به فوقع الطلاق
في كله فتعين ان يكون الطلاق واقعا في اوله ليتحقق الاستيعاب فاذا نوي اخر النهار فقد غير
مقتضي كلامه الي ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضا ويصدق ديانة لانه نوي محتمل كلامه
واثبات حرف الظرف اوجب اتصاله بجزء مبهم اذ ليس من ضرورة الظرفيه الاستيعاب
فوقع الطلاق في جزء مبهم والنيه ولايه التعيين كما لو طلق احدى نسايه فاذا نوي اخر النهار
يصدق قضا كما يصدق ديانة لان النيه معينه للابهام لا مغيره للحقيقه ومثل ما نحن فيه
قوله ان صمت الدهر او في الدهر فكذا في الاول على الابد حتى كان شرط الحنث جميع العمر والثاني
على ساعه حتى لو نوي الصوم الي الليل ثم افطر ما شرع فيه حنث **قولـــه** مسله وتستعار
للمعيه اذا نسبت الي الفعل كطالق في دخول الدار والجوز ما في الظرف من معني المعيه وكان بمعني
الشرط فلا تقع بطالق في مشية الله وفي الدار ان اراد الدخول صدق ديانة ويلزمه عشره في
الاقرار بعشره في عشره لعدم امكان الظرفيه وان نوي المعيه صدق وطالق واحدة في واحده

يقع واحده فان نوى يقع قبل الدخول وقعتا او الواو فواحده ٥ تستعار في للمعية اذا نسبت الى الفعل في قوله انت طالق في دخولك الدار لان دخولك لم يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بالحقيقة في فتستعار لمعنى المعية والجوز ما في الظرف من معنى المعية اذ من قضية الظرف الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوانبه فصار معنى يقع يتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضروره وكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلهذا قال بمعنى الشرط واذا صار في بمعنى الشرط لا يقع الطلاق بقوله انت طالق في مشيئة الله تعالى لان المشيئة لم يصلح ظرفا للطلاق فتعذر حمل في على الظرفيه فيحمل على التعليق وكان اضافة الطلاق في المشيئة تعليقا والتعليق بالمشيئة بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا واذا قال انت طالق في الدار واراد الدخول اي انت طالق في دخولك الدار صدق فيما بينه وبين الله فيصير بمعنى ما ذكر وعلى ان في يستعار للمعية يلزم المقر عشرة في الاقرار بعشرة في عشرة بان قال على عشرة في عشرة لعدم امكان الظرفيه لان العشرة لا تصلح للظرفيه فيلغوا فيلزمه عشرة وان نوى المعية صدق لان الظرفيه فيه معنى المعية فيلزمه عشرون وبقوله انت طالق واحده في واحده يقع واحده عند عدم النية سوا كانت المراة مدخولا بها او لم يكن فان نوى مع يقعان جميعا قبل الدخول كما يقعان جميعا بعد الدخول وان نوى الواو يقع واحده قبل الدخول لحصول البينونه بما قبل الواو ويقعان جميعا بعد الدخول كما لو صرح بالواو بان قال انت طالق واحده وواحده فانه يقع واحده قبل الدخول ويقعان جميعا بعد الدخول قوله

مسئله مع القران يقع في طالق واحده مع واحده او معها واحده ثنتان قبل المسيس وقبل التقدم مطلق الحال في طالق قبل دخولك الدار وفي غير الممسوسه واحده قبلها واحده ثنتان وقبل واحده واحده وبعد للتاخير وحكمها ضد قبل والضابط ان الظرف اذا قيد بالضمير كان صفة لما بعده والا فلما قبله وعند للحضرة فاستعملت للامانه لدلالتها على الحضرة دون اللزوم ٥ مع معناه الاصلي القران اي المقارنه لا ينفك عنه في اصل الوضع فيقع في قوله انت طالق واحده مع واحده او واحده معها واحده طلقتان قبل المسيس او بعده وقبل للتقدم فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقه كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فاذا قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال دخلت الدار بعده او لم تدخل

لعله الدار

واذا قال

واذا قال لغير الممسوسة انت طالق واحده قبلها واحده يقع طلقتان ولو قال لها انت طالق واحده قبل واحده يقع طلقه واحده وبعد للتاخير وحكمه بعد ضد قبل اي اذا قال لغير الممسوسه انت طالق واحده بعدها واحده يقع طلقه واحده ولو قال لها انت طالق واحده بعد واحده والضابط في تخريج هذه المسايل شيان احدهما ان الظرف اذا وقع بين اسمين وقيد بالضمير كان صفة لما بعده وان لم يكن مقيدا بالضمير يكون صفة لما قبله فاذا قال جاء زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اي التقدم الذي هو معنى القبلية صفة معنوية لكذا واما اللفظ فمنصوب على الظرف ولو كان صفة لفظا لم يكن الا للمذكور اولا والثاني ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه في الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع في الحال وهو مالك للايقاع غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع في الحال تصحيحا لكلامه فاذا قال لغير الملموسة انت طالق واحده قبلها واحده كانت القبلية صفة للثانيه وليس في وسعه تقديم الثانية وفي وسعه القران كما اذا قال معها واحده فيثبت من قصده قدر ما كان في وسعه وصار كانه قال معها واحده وقعت عليك واذا قال انت طالق واحده قبل واحده كانت القبلية صفة للواحده الاولى ولو لم يقيدها بهذا الوصف بان قال انت طالق واحده وواحده لوقعت الاولى سابقه ولغت الثانيه لعدم المحل فعند التاكيد به اولى وصار معناه قبل واحده يقع بعدها واذا قال انت طالق واحده بعدها واحده وقعت واحده لان البعدية صفة للثانيه فلا يقع لانه لو لم يذكر الثانية بعديه لا يقع [illegible] الثانيه لعدم المحل فعند التاكيد اولى وصار كانه قال انت طالق بعد الاولى التي وقعت عليك واذا قال انت طالق واحده بعد واحده يقع ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فيقتضي تاخير الاولى وليس في وسعه ذلك بعد ما اوجبها وفي وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحده يقع عليك وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان عندي الف درهم كان اقرارا بالوديعة فاستعملت عند للامانه لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه قوله مسئله ان واذا ومتى ومهما وكل وكلما ولو من الشرط واصلها ان وتختص بمعدوم على خطر الوجود واثره في منع العلة عن الانعقاد وفي ان لم اطلقك فطالق لا تطلق حتى يموت فتطلق في اخر حياته او هي فتطلق في اخر حياتها في الاصح ٥ ان هو الاصل في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط

لعله يقع طلقتان

ليس له معنى اخر سوى الشرط بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر غير الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما تفيد الشرط بتضمن معنى ان فعلم انه اصل ومعنى ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا والثانية جزاء بتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تاتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان ويختص ان بمعدوم على خطر الوجود اي متردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وانما كان للمعدوم لانه للمنع او للحمل ومنع الموجود والحمل عليه لا يتحقق وقوله على خطر الوجود احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لا محالة كطلوع الشمس غدا بالنظر الى العادة واثر ان في منع العلة عن انعقادها علة للحكم الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط وحينئذ يصير ما ليس بعلة علة وعلى ان ان للشرط المحض قالوا اذا قال الرجل لامراته ان لم اطلقك فانت طالق فلم يطلقها حتى يموت يطلق في اخر حياته قبل ان يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما دام حيا وان ماتت المراه قبل ان يطلقها وقع الطلاق ايضا قبل موتها على الاصح لان الايقاع من حكمه الوقوع وقد يتحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها على الاصح لانه لا ~~يمكن~~ حكمه يعقبه الوقوع فيتحقق شرط الحنث

قوله مسئلة الكوفيون اذا للظرف والشرط وعليه ابو حنيفة والبصريون للظرف وفيها شبهة من الشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت كمتى والفرق لزوم الجزاء متى في غير الاستفهام بخلاف اذا وعليه صاحباه فاذا كان عنده وكمتى عندهما فاوقعاه عقيب اليمين لانها للوقت المستقبل واستعملت غالبا بمعنى الشرط في قولك البسر الرطب اذا اشتد الحر ولا تقول ان واتيك اذا ذهب البرد لان لانها شرط وهو ما كان على خطر الوجود واذا الامر مترقب او كائن فكانت مفسرة والشرط مبهم لكنها تستعار للشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت كمتى في معنى عدم التقييد بالمجلس اجماعا قال لقد استعملت للشرط وحده واحتج الفراء واذا تصبك خصاصة فتحمل ٥ واذا استعملت فيها وقع الشك في الطلاق فلم يطلق ووقع الشك في ارتفاع المشية بعد ثبوتها فلا تبطل ٥ اذا كلمة مشتركة بين الظرف والشرط عند الكوفيين وعليه ابو حنيفة فاذا استعمل في الشرط لم يبق فيها معنى الظرف وصارت بمعنى ان وعند البصريين اذا للظرف وتستعمل للشرط لان فيها شبهة من الشرط ولا يسقط عنها معنى الشرط عند استعمالها للشرط كمتى فانها للوقت لا يسقط عنها بحال والفرق بين متى واذا لزوم الجازاة متى في غير موضع الاستفهام بخلاف اذا فان المجازاة

بها غير لازمة

بان خطر

لعل الوقت

بها غير لازمة بل المجازاة في حيز الجواز وعلى هذا صاحباه ابو يوسف ومحمد فاذا كان عند ابي حنيفة ولمتى عندهما بيانه فيمن قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق فقال ابو حنيفة لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق واوقع ابو يوسف ومحمد الطلاق عقيب اليمين مثل قوله متى لم اطلقك فانت طالق لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت المستقبل واستعملت اذا غالبه عن معنى الشرط في قولك البسر الرطب اذا اشتد الحر اي حسبه ولا يصلح ان ههنا فلا يقال البسر الرطب ان اشتد الحر ويقال اتيك اذا ذهب البرد ولا يقال اتيك ان ذهب البرد لان ان شرط والشرط ما كان على خطر الوجود وتردده واذا يدخل لافادته الوقت الخالص على امر مترقب اي منتظر لا محاله كقوله تعالى اذا الشمس كورت لانه لكسيوجد قطعا او امر كائن اي موجود في الحال كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا كان اذا مستعمله للمترقب والكائن كانت مفسره من وجه ولم يكن مبهمه من حيث ان وجوده في المستقبل معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا اذا كان مترقبا فلا يصلح شرطا لان الشرط مبهم متردد الوجود في المستقبل لكنها تستعار للشرط لما ذكرنا من المناسبة بين الظرف والشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت فان المجازاة في متى لازمة ومع هذا لم يسقط عنه الوقت الذي هو حقيقته متى والذي يدل على ان اذا لا يكون للشرط ان من قال لامراته انت طالق اذا شئت لم تتقيد بالمجلس كما اذا قال متى فاذا اشتمل متى في عدم التقييد بالمجلس اجماعا فلو كان اذا للشرط لبطلت المشيه اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم ان اذا للوقت حقيقة واذا ثبت هذا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فيطلق وقال ابو حنيفة قد استعمل للشرط وحده من غير اعتبار ظرف واحتج الفراء على ان اذا استعملت للشرط وحده بقول الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتحمل ٥ معناه وان تصبك خصاصة بلا شبهه لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة واذا ثبت استعمال اذا في الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت يقع فلا نقع الطلاق بالشك ووقع الشك في انقطاع المشية بعد ثبوتها فيما استشهدا به فلا تبطل بالشك **قوله** مسئلة متى للوقت المبهم كان يجوز بها وجزم مع لزوم الوقت فوقع بطالق متى لم اطلقك عقيب اليمين ولم يتقيد متى

شيت بالمجلس وكذلك مهما وكل وكلما يذكران في العموم ٥ متى اسم للوقت المبهم بلا اختصاص
بوقت دون وقت وكان منتاركا لان في الابهام فلهذا المشاركة لزوم في باب المجازاة وجزم
ما دخل عليه متى بها مثل ان مع لزوم الوقت لانها حقيقة في الوقت فوقوع الطلاق بقوله انت طالق
متى لم اطلقك عقيب اليمين وقوله انت طالق متى شئت لم يتقيد بالمجلس ولزم الابهام وكل وكلما
تذكران في العموم اي يجي بحثها في العموم **قوله** مسئلة كيف لسوال الحال فان استقام والا
بطل فانت حر كيف شئت اعتاق وفي الطلاق يقع واحد والوصف والقدر من بعد بالنية وقالا
ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه اعني البينونة والسنية كاصله فيتعلق بتعلقه ٥ كيف
للسوال اي للاستفهام عن الاحوال لا يكون ظرفا حقيقة لانه لا يتضمن معنى في لكنه جار مجرى
الظرف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اي حال هو اصحيح ام سقيم قائم
او قاعد وانما قلنا اذا كان متضمنا معنى على يكون جاريا مجرى الظرف لانه متضمن للحال والحال
جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها فان استقام حمل كيف على السوال عن الحال بان يكون الشي
الذي تعلق به كيف له حال يسال عنها حمل عليه والا اي وان لم يستقم حمله على السوال عن الحال
بطل في كر كيف فعلى هذا قال ابو حنيفة قول السيد لعبده انت حر كيف شئت اعتاق لانه لا يستقيم
حملها على السوال عن الحال لان الحرية ليس لها حال لان الحكم شرعي يثبت بدون الوصف فلا يتعلق بمشية
العبد وهو معنى قوله والا بطل فلو شا السيد عتقا على مال او الى اجل او شرطا وسا التدبير فذلك
باطل عنده وهو حر وقال ابو حنيفة في قول الرجل لامراته انت طالق كيف شئت يقع طلقة واحدة
قبل المشية والوصف والقدر من بعد بالنية ثم ان لم تكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشية
لها وان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواحدة الواقعة قبل المشية رجعية والمشية الى المراة
في المجلس بعد ذلك فان شات البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شات المراة ثلثا وقد نواها
الزوج تطلق ثلثا وان شات واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية وان شات ثلثا
وقد نوى الزوج واحدة بائنة فواحدة رجعية لانها شات غير ما نوى وا وقعت غير ما فوض اليها
فلا يعتبر وقال ابو يوسف ومحمد لا يقع عليها شي ما لم تشا فاذا شات فالتفريع كما قال ابو حنيفة
وعلى قياس قولهما لو قال لعبده انت حر كيف شئت ينبغي ان يثبت ما شا بشرط ارادة المولى
ذلك وقالا ما لا يقبل الاشارة اي لا يكون محسوسا مشارا اليه مثل الطلاق والعتاق والنكاح
ونحوها فحاله ووصفه بمنزلة اصله فحال الطلاق اعني البينونة والرجعية ووصفه اعني

السنية

السنية والبدعية بمنزلة اصل الطلاق لان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده
باوصافه واثاره كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك
واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه وكان
وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف يتعلق الذي هو بمنزلة البيع من وجه تعلقه
ايضا وقيل الاظهر ان الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير لمكون
الامثلة الاربعة امثلة للوصف **قوله** النوع الثاني المركب والاصوليون ان الكلمة المركبة
من حرفين فصاعدا كلام فهو اذا ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع عليها الصادرة عن
مختار واحد والحروف فصل عن الواحد والمسموعة عن المكتوبة والثالث عن المهمل والرابع عن
صدورها عن اكثر من واحد واختلف في اطلاقه على كلمات غير منتظمة المعاني واهل اللغة
انه المركب من كلمتين بالاسناد وهو نسبة احد الجزئين الى الاخر للافادة ولا يتاتى ذلك الا في اسمين
او فعل واسم لوجود المسند والمسند اليه والكلمة التي منها التركيب هي اللفظة المستقلة الموضوعة
لمعنى مفرد ٥ لما فرغ من النوع الاول شرع في النوع الثاني منه وهو المركب اعلم ان الكلام قد
يطلقون على العبارات الدالة بالوضع تارة وعلى مدلولها القائم بالنفس تارة والغرض ههنا متعلق
بالاول والكلام اللفظي قد يطلق تارة على ما تالف من الحروف والاصوات من غير ان يدل على شي
ويسمى مهملا وقد يطلقون على ما يدل على شي ولهذا يقال كلام مهمل وكلام غير مهمل وسوا كان اطلاق
الكلام على المهمل بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فالمقصود في هذا الموضع بيان الكلام الذي
ليس بمهمل لغة وقد اختلفوا فيه فقال الاكثر الاصوليين الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا كلام
فلهذا قالوا في حده هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع على استعمالها الصادرة عن مختار
واحد فقوله ما انتظم كالجنس البعيد فقوله من الحروف فاراد به حرفين فصاعدا فصل احترز به
عن الحرف الواحد كالزاي من زيد وعن الكلام النفساني وقوله المسموعة فصل احترز به عن
الحروف المكتوبة وقوله المتواضع على استعمالها فصل احترز به عن المهمل وقوله الصادرة عن مختار
فصل احترز به عما يسمع من بعض الجمادات على صورة ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع
على استعمالها فانه لا يسمى كلاما على ما هو المصطلح ههنا وقوله واحد فصل احترز به عما يصدر
من اكثر من واحد فانه لا يسمى كلاما ومنهم من قال الكلمة الواحدة وان كانت منتظمة من الحروف

بلغ بحرا

بان
الى الاخر

لعله
المصطلح

لا يسمى كلاما وقد اختلف في اطلاق الكلام على ما اجتمع من كلمات غير منتظمة المعانى كقول القايل
زيدا ذا في ونحوه فمنهم من ذهب الى انه كلام لان احد كلماته وضعت للدلالة ومنهم من ذهب الى انه
ليس بكلام والاختلاف في اطلاق اسم الكلام في هذه عايد الى الاصطلاح الخارج عن وضع اللغة
باتفاق الادباء واما حده باعتبار اصل اللغة فقد قيل انه المركب من كلمتين بالاسناد واحترز بالمركب
من الكلمة ومن الاسناد عن الكلمة الواحدة وبالاسناد وهو نسبة احد الجزءين الى الاخر لافادة المخاطب
عن المركب المزجي نحو خمسة عشر والاضافي نحو عبد الله والتقييدي نحو الحيوان الناطق فانها
وان كانت مركبة لكن ليس بالاسناد ولا يخرج عنه الجملة الشرطية لان الاسناد الذي هو نسبة
احد الجزءين يدخلها والمركب من كلمتين لا ينافيها فان مفهوم اللقب لا يعتبر والمركب من كلمتين
اعم من التقديري والتحقيقي فيدخل فيه انصروا عبد الله ومن ظن انه يدخل في الحد نحو حيوان
ناطق وانسان عالم وغيره لان من المركبات التقييدية لان فيه اسناد احد الجزءين الى الاخر فقد
اخطا فان المراد بالاسناد ما ذكر ولا شك ان المركبات التقييدية لا اسناد فيها ولا يتاتى الكلام
في اقل من اسمين او فعل واسم لان الكلام فيه اسناد والاسناد لا يفارق مسندا اليه ومسندا
والاسم صالح لهما والفعل صالح للثاني فقط والحرف ليس بصالح لا للاول ولا للثاني والتركيب
الثنائي لا يزيد على ستة اسمين وفعلين وحرفين اسم وفعل اسم وحرف فعل وحرف فالاول والرابع
يتاتى منهما الكلام لتحقق طرفي الاسناد فيهما والاربعة الباقية لا يتاتى منها الكلام لفقد
الطرفين في الثالث والطرف الاول في الثاني والثاني في الخامس والاول في السادس ولما كان الكلمة
مذكورة في صدر الكلام ذكر حدها فقوله اللفظ يتناول المهمل وغيره قوله المستقل ليخرج
الحركات قوله الموضوعة ليخرج المهمل قوله لمعنى مفرد احترز به عن المركب المزجي والاضافي
والتقييدي والاسنادي فانه ليس شي منها موضوعا لمعنى مفرد لان المراد بالمعنى
المفرد للمعنى الذي يدل اللفظ عليه ولا يدل جزء اللفظ على شي منه قوله الاصل الثاني
في مبدا اللغات وطريق معرفتها ليس بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية خلافا لبعض
المعتزلة قالوا والا لاختص كل لفظ بمعنى قلنا لو وضع لضده ما امتنع وقد وجد
المشترك والمخصص بالارادة ۵ لما فرغ من الاصل الاول شرع في الاصل الثاني الذي هو
في مبدا اللغات وطريق معرفتها اعلم ان معرفة مبدا اللغات متوقفة على معرفة الواضع
فانه

84

فانه ما لم يتحقق الواضع لم يعرف مبداها فلذلك قدم البحث عن الواضع مترتبا على بيان ان دلالة الالفاظ
على المعاني بالوضع لا لمناسبة طبيعية بينهما فلذلك قدم هذا وقال ليس بين اللفظ والمعنى مناسبة
طبيعية خلافا لبعض المعتزلة فانه قال لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لما اختص
كل لفظ بمعنى فاللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة انه حينئذ اختصاص دلالة اللفظ
بذلك المعنى دون لفظ اخر واختصاص دلالة المعنى بذلك اللفظ دون معنى اخر يقتضي التخصيص
بلا مخصص قلنا نعلم ان الواضع في ابتداء الوضع لو وضع اللفظ لضد المعنى الموضوع له لما كان
ممتنعا وكيف يمتنع وقد وجد في الالفاظ المشتركة وضع الاسم للضدين كالجون والقرء ونحوه والاسم
الواحد لا يكون مناسبا بالطبع للضدين وتخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني هو ارادة الواضع ●
المختار سواء قلنا بالتوقيف او بالاصطلاح قوله مسئلة الاشعري وجمع من الفقهاء
ان الواضع هو الله تعالى متلقى بتوقيف بوحي او بخلق الحروف المسموعة لواحد او جمع مع علم ضروري بها
بدلالة لا تهافا لو او علم ادم لا علم لنا الا ما علمتنا ما فرطنا علم الانسان فدخلت اللغات وسميتموها
ذمهم على التسمية من غير توقيف واختلاف الالسنة والحمل على اللغة ابلغ من الجارحة والبهشمية
وجمع من المتكلمين انها اصطلاحية انبعثت داعية واحد او جمع على الوضع وعرف الباقون بالتكرار
والاشارة كتعليم الطفل وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فالوضع متقدم وابو اسحق ما يحتاج
اليه في التواضع توقيفي فرارا من التسلسل وغيره ممكن بالطريقين والقاضي كل من هذه ممكن
والوقوع ظني وهو المختار على ان الاول ظاهر لظهور الايات فان قيل وعلم الهمهم وعلمناه صنعة لبوس
وان سلم فان اريد جميعها منع وان سلم لم يدل على التوقف لجواز تعليم مصطلح ماض وان سلم منع الاستمرار
لجواز تبديل نسيان واصطلاح متعقب وما فرطنا لا يدل على التوقيف لجواز تبيين المصطلح والاتم الاعتراف
الالوهية واختلاف الالسنة محمول على الاقدار على اللغات وهو اولى لتوقف التوقيف على ان ذلك اللفظ
لذلك المعنى وهذا ان كان بتوقيف تسلسل وبعض الاصطلاح قلنا خلاف الظاهر والاصل الحقيقة ولا
يلزم المجاز في ادم الا بدليل لا اشتراك والاصل عدمه ولا وجه لمنع تعلم كلها فانه خلاف الظاهر الا
بدليل والاصل عدم النسيان وكذلك فيما فرطنا وفي الذم على الاعتقاد حيث اضيف الى التسمية
والحمل على اختلاف اللغات اولى لقلة الاضمار والتسلسل ينقطع بخلق العلم الضروري وهو
لازم في الاصطلاح اذ ما يخاطب به ان كان باصطلاح تسلسل وبعض التوقيف وجواب
البهشمية ان التوقيف ليس منحصرا في الرسالة ۵ اختلف الاصوليون في الواضع على

او بعضها ذهب التوقيف والاصطلاح والتوقف في البعض والباقي على الاحتمال او التوقيف
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجمع من الفقها الى ان الواضع هو الله تعالى ووضعه متلقى
لنا بتوقيف بالوحي او خلق الحروف المسموعة لواحد او جمع مع خلق علم ضروري له او لهم
بانها قصدت للدلالة على المعاني واحتجوا على هذا بايات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها
الى قوله لا علم لنا الا ما علمتنا تقريره لو لم تكن اللغات توقيفية لم تكن معلمة من عند الله تعالى
واللازم باطل لقوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها دل ذلك على ان ادم والملايكة لا يعلمون الا بتعليم
الله تعالى منها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شي وقوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة
في العموم ومنها قوله تعالى ان هي الا اسما سميتموها انتم واباوكم ما انزل الله بها من سلطان ذمهم
على تسمية بعض الاشيا من غير توقيف فدل على ان ما عداها توقيفي ومنها قوله تعالى واختلاف
السنتكم بانه ان المراد بالالسنة اللغات لا الجوارح من الالسنة لان اختلاف اللغات ابلغ في
مقصود الاية فالحمل عليها اولى تسمية للشي باسم سببه واذا كانت اللغات مخلوقة كانت توقيفية
وذهب البهشمية وجمع من المتكلمين الى انها اصطلاحية انبعثت داعية واحد او دواعي
جماعة الى وضع هذه الالفاظ بازا معانيها ثم عرف الباقون بالتكرار والاشارة كتعليم الوالدين
الطفل واحتجوا على ذلك بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه دل على ان الوضع مقدم
على البعثة فلو كانت توقيفية لكان التوقيف بالوحي فيلزم تقدم البعثة فيدور وذهب
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدر الذي يحتاج اليه في التواضع والاصطلاح توقيفي
فرارا من التسلسل لانه لو كان الكل بالاصطلاح احتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق
عليه وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح اخر فيتسلسل وجوز حصول ذلك القدر بكل واحد من
الطريقين وذهب القاضي ابو بكر الى ان كل واحد من المذاهب الثلثة ممكن فانه لو فرض وقوعه لم
يلزم منه محال ووقوع البعض منها ظني فانه ليس عليه دليل قاطع والظنون متعارضة ممتنع
بها المصير الى التعيين والحق ان المطلوب في هذه المسلة ان كان تعيين الوقوع لبعض هذه
المسايل المذاهب فالمختار الوقف اذ لا يقين في شي منها وان كان المقصود هو الظن والحق ما ذهب
اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري لظهور الايات في المطلوب فان قيل لا نسلم ظهور الايات
في المطلوب اما قوله تعالى وعلم ادم فمعناه الهمه وبعث دواعيه على الوضع واعطاه من العلوم
ما تمكن به من الوضع كما قال في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه ولين سلم

ان المراد

ان المراد منه تعليم الاسما حقيقة والتوقيف ولكن اراد به كل الاسما مطلقا او الاسما التي كانت
موجودة في زمانه الاول ممنوع والثاني مسلم ولين سلم انه اراد به كل الاسما مطلقا لكن ذلك يدل
على ان علم ادم بالاسما توقيفا ولا يلزم ان يكون اصل الاسما توقيفا لجواز ان يكون تعليم مصطلح سابق
على ادم والباري تعالى وقف ادم على ما اصطلح عليه غيره ولين سلمنا ان جميع الاسما المعلومة لادم
بالتوقيف له من غير مصطلح سابق منع الاستمرار لجواز نسيان ادم لها ولم يوقف عليها من قبله
بعده واصطلح اولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات واما قوله ما فرطنا
في الكتاب من شي فالمراد به ان ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه وان كان المراد به انه تبين فيه كل شي
فلا يدل على التوقيف لجواز تعيين المصطلح لمن تقدم وبه يخرج الجواب عن قوله تعالى علم الانسان ما
لم يعلم واما اية الذم فالذم فيها انما كان على اطلاقهم اسما الاصنام مع اعتقادهم كونها الهة واما
اية اختلاف الالسنة فالالسنة فيها غير محمولة على نفس الجارحة بالاجماع فلا بد من صرفها عن
مفهومها الحقيقي وليس حملها على اللغات حتى يكون اختلاف اللغات اية اولى من حملها على القدرة
على اللغات حتى يكون الاقدار اية بل هذا اولى لتوقف التوقيف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة
على تلك المعاني وذلك لا يعرف الا بامر خارج عن تلك الالفاظ والكلام فيه ان كان توقيفيا كالكلام
في الاول فيتسلسل فلم يبق غير الاصطلاح متعين والجواب عن الاول ان حمل التعليم على الالهام
خلاف الظاهر ولهذا فان من اخترع امرا واصطلح عليه مع نفسه صح ان يقال انه ما علمه احد
ذلك ولو كان اطلاق التعليم بمعنى الالهام بما يفعله الانسان مع نفسه حقيقة لما صح نفيه وحيث
صح نفيه دل على انه مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم من المجاز فيما ذكر من التعليم في حق
داود المجاز في حق ادم الا بدليل دال على الاشتراك في المجاز والاصل عدمه ولا وجه لمنع تعليم
كل الاسما فان المنع انما يصح اذا لم يكن جميع الاسما موجودة في زمان ادم وهو ممنوع فان الله
تعالى علم جميع ما يمكن التخاطب به ويجب الحمل عليه فان العموم يدل عليه وتعليم ادم مصطلح من
قبله خلاف الظاهر فمن ادعاه لا بد له من دليل والاصل عدمه والاصل عدم النسيان وبقاء
الشي على ما كان قولهم المراد من قوله ما فرطنا في الكتاب من شي انه لا تفريط فيما في الكتاب ليس
بصحيح فان ذلك معلوم لكل عاقل قطعا فحمل اللفظ عليه لا فايدة فيه قولهم لا منافاة بينه
وبين كونه معرفا للغات من سبق فقد سبق جوابه قولهم في اية الذم انه ذمهم على اعتقادهم كون
الاصنام الهة خلاف الظاهر حيث اضاف الذم الى التسمية وما ذكروه على الاية الاخيرة

بالتوقيف

صنام

فلا يخفى ان الحمل على اختلاف اللغه اولى من حمله على الاقدار لقله الاضمار اذ لا يفتقر الا الى
اضمار اللغات والاقدار يحتاج الى اضمار القدرة على اللغات ولان اطلاق الالسنه على اللغات
متعارف بخلاف اطلاق الالسنه على القدره على اللغات قولهم في بيان ان الاقدار اولى بيك اختلاف
اللغات انه يفضي الى التسلسل قلنا ينقطع بخلق العلم الضروري فانه لا مانع ان يخلق الله تعلى
العبارات ويخلق فيمن سمعها العلم الضروري بان واضعها وضعها لتلك المعاني ثم ما
ذكروه لازم عليهم في القول بالاصطلاح اذ ما يخاطب به ان كان باصطلاح تسلسل فلم
يبق الا التوقيف فيتعين وجواب ما ذكره البهشميه من المعارضه بالاية الاخيره انه
يلزم الدور لو كان طريق التوقيف محصرا في الرساله وليس كذلك بل جاز ان يكون اصل التوقيف
معلوما اما بالوحي من غير واسطه او بخلق اللغات وخلق العلم الضروري للسامعين بان واضعها
وضعها لتلك المعاني **قوله** مسله ما لم يتشكك فيه مع التشكيك كالجوهر
والعرض معلوم ان التواتر طريق تسميته وما ليس كذلك فطريقه الظن باخبار الاحاد والاكثر
الاول ٥ لا استقلال للعقل في معرفه اللغات لان الامور الوضعيه لا يستقل العقل
بادراكها بل طريق معرفتها النقل فما كان معلوما بحيث لا يتشكك فيه مع تشكيك المشكك
كعلمنا بتسميه الجوهر جوهرا والعرض عرضا ونحوه من الاسامي فمعلوم ان التواتر طريق
في العلم بتسميته وما لا يكون كذلك اي لا يكون معلوما لنا فطريق معرفته الظن باخبار الاحاد
والاكثر انما هو الاول **قوله** المبادي الفقهيه الحكم الشرعي يستلزم حاكما
ومحكوما عليه وفيه فهذه اصول الاول الحاكم الله تعلى فلا تحسين للعقل ولا تقبيح اي لا
يوصف بهما فعل لذاته وانما يطلقان باعتبار موافقه الغرض ومخالفته او امر الشارع بالثناء
على فاعله او ذمه فيدخل في الاول فعل الله تعلى والواجب والمندوب لا المباح وفي الثاني
الحرام لا المكروه والمباح او لما للفاعله مع العلم والقدره فعله بمعنى نفي الحرج فيدخل المباح
والقبيح ما قابله وليس هذا بذاتي لاختلافه باختلاف الاغراض وامر الشارع واحوال الفاعلين
وفعل الله بعد الشرع باعتبار الثاني والثالث وقبله بالثالث وفعل العاقل قبله بالاول
والثالث وبعده بالجميع والمعتزله والكراميه واخرون الى انقسام الفعل الى حسن وقبيح
لذاته فمنه ما يدرك العقل ضروره كحسن الايمان او نظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع او بالسمع كحسن العبادات وقدما المعتزله بغير صفه توجبه والجبائيه بصفه

واخرون

واخرون في القبيح دون الحسن ٥ لما فرغ من المبادي اللغويه شرع في المبادي الفقهيه
والاحكام الشرعيه الحكم الشرعي يستلزم حاكما ومحكوما فيه ومحكوما عليه فهذه اصول
اربعه الاول الحاكم الثاني الحكم الثالث المحكوم فيه الرابع المحكوم عليه الاصل الاول الحاكم ولا
حاكم الا الله ولا حكم الا ما حكم به ويتفرع عليه انه لا تحسين للعقل ولا تقبيح اي لا يوصف
بالحسن والقبح فعل لذاته وانما يطلقان اي الحسن والقبح باعتبارات ثلث اضافيه غير
حقيقيه الاول باعتبار موافقه الغرض ومخالفته فالحسن ما وافق الغرض والقبيح ما خالفه
ونعني بالغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار والثاني باعتبار امر الشارع بالثناء
على فاعله او ذمه فالحسن ما امر الشارع بالثنا على فاعله والقبيح ما امر الشارع بالذم لفاعله
فيدخل في الاول اي الحسن بالاعتبار الثاني فعل الله تعلى والواجبات والمندوبات لا المباحات
ويدخل في الثاني اي القبيح بالاعتبار الثاني الحرام لا المكروه والمباح والثالث باعتبار الحرج وعدمه
فالفعل الذي لفاعله مع العلم به والقدرة عليه ان يفعله بمعنى نفي الحرج في فعله هو الحسن وهو
اعم من الحسن بالاعتبار الثاني والقبيح ما قابله اي القبيح هو الفعل الذي ليس لفاعله مع العلم
به والقدره عليه ان يفعله والحسن والقبح بالاعتبارات الثلث ليسا بذاتيين للافعال
لاختلافهما بالنسبه الى الافعال اما بالاعتبار الاول فلاختلافهما باختلاف الاغراض واما
بالاعتبار الثاني فلاختلافهما باختلاف امر الشارع واما بالاعتبار الثالث فلاختلافهما
باختلاف احوال الفاعلين وفعل الله لا يتصف بالحسن والقبح بالاعتبار الاول لتنزهه
تعلى عن ان يكون له غرض في فعله وفعل الله تعلى بعد ورود الشرع حسن بالاعتبار الثاني
والثالث وقبل لانا امرنا بالثنا على فاعله ولا حرج في فعله وقبل الشرع حسن بالاعتبار الثالث
لانه لا حرج فيه ولا يتصف بالحسن بالاعتبار الثاني ضروره عدم ورود الشرع وفعل العاقل
قبل ورود الشرع يتصف بالحسن والقبيح بالاعتبار الاول لانه يجوز ان يكون موافقا
للغرض او مخالفا وبالاعتبار الثالث لانه يجوز ان يكون فيه حرج او لا يكون فيه حرج ولا يتصف
بالحسن والقبح بالاعتبار الثاني ضروره عدم ورود الشرع وفعل العاقل بعد ورود الشرع
قد يتصف بالحسن والقبح بالاعتبارات الثلث وذهبت المعتزلة والكراميه واخرون الى
الى انقسام الفعل الى حسن وقبيح لذاته فمنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه بالضروره كحسن
الايمان وقبح الكفران ومنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح

الكذب النافع ومنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه بالسمع كحسن العبادات كالصلوة والصوم
والحج وقبح صوم يوم العيد ثم قدماء المعتزلة زعموا ان الحسن والقبيح غير مختص بصفة توجب
لحسنه وقبحه والجبائية زعموا ان الحسن والقبح مختصة بصفة موجبة لحسنه وقبحه وزعم
آخرون ان القبح مختص بصفة موجبة لقبحه بخلاف الحسن فانه غير مختص بصفة موجبة لحسنه
وقبحه **قوله** للاولين حجج لو كان قبح الكذب ذاتيا لزم حسنه اذا قال لاكذبن غدا او لا
لزم من صدقه غدا كذبه اليوم وما لزم منه القبيح قبيح لان المقتضي لقبح الخبر الكاذب اما نفس الخبر
فيلزم القبح مطلقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة لامر ثبوتي والمجموع فجزء علة او خارج فاما
لازم لنفس الخبر او عدم المخبر عنه او المجموع فيلزم ما لزم او الخارج عاد التقسيم وتسلسل او غير
لازم ممكن فراقه ولان الخبر الكاذب يخرج بوضعه امرا ونهيا عن الكذب والحقائق لا تختلف باختلاف
الاوضاع ولانه ينقلب واجبا او حسنا اذا استنقذ به نبي من القتل ولانه لو قبح الظلم لذاته لزم تقدم المعلول
على علته لتقدم قبح الظلم على الظلم والا جاز فعله ولكان القبح وهو وصف ثبوتي لاتصاف العدم بنقيضه
معللا بما العدم جزؤه فان الظلم اضرار غير مستحق وفيها نظر اما الاولى فلجواز صدقها عليه باعتبارين
فالصدق حسن لذاته وقبيح باعتبار استلزام القبيح كالجبائية واما الثانية فلجواز كون عدم المخبر
عنه شرطا في القبح والشرط غير موثر واما الثالثة فلعدم امتناع كون القبح مشروطا بالوضع وعدم المطابقة
مع العلم واما الرابعة فلعدم تعين الكذب للخلاص لجواز التعريض ولو سلم فالحسن ما لازمه من
التخليص واللازم غير الملزوم وغايته عدم الاثم مع القبح وعدم الحرمة شرعا واما الخامسة فالمتقدم
الحكم بالقبح لا نفسه لا يستحق لانتقدم الوصف على الموصوف وكونه معللا بالعدم ممنوع وعدم الاستحقاق
لازم غير ذاتي ولئن كان فالعلة ما فيه من الوجود والعدم شرطه ه للاولين اي لاصحابنا حجج الاولى
لو كان قبح الكذب ذاتيا له لزم حسنه اذا قال لاكذبن غدا واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة
فلانه اذا قال لاكذبن غدا فلا يخلو اما ان يصدق في الغد او يكذب فان صدق في الغد يلزم منه كذبه
اليوم وكذبه اليوم قبيح فصدقه في الغد الذي لزم منه كذبه اليوم القبيح قبيح لان ما لزم منه القبيح
قبيح فيلزم قبح الصدق وهو باطل وان كذب في الغد يلزم حسن الكذب في الغد لان الكذب في الغد
يلزمه صدقه اليوم وصدقه اليوم حسن فكذبه في الغد الذي هو مستلزم لصدقه اليوم
حسن لان ما لزم منه الحسن حسن واما بطلان اللازم فلانه اذا لزم حسن الكذب يلزم اجتماع
النقيضين لانه يلزم ان يكون الكذب الذي يكون قبيحا لذاته حسنا فيكون الشيء الواحد حسنا

قبيحا

نبي صح

قبيحا في حالة واحدة وهو محال الثانية ان المقتضي لقبح الخبر الكاذب فيما اذا قال زيد في الدار ولم يكن
فيها اما نفس الخبر اي نفس ذكر اللفظ وحينئذ يلزم قبح ذكر الخبر مطلقا سواء كان صادقا او كاذبا
او عدم المخبر عنه فيلزم ان يكون العدم علة لامر ثبوتي او مجموع الامرين فيلزم ان يكون العدم
جزء علة امر ثبوتي او امر خارج عن الخبر فذلك الخارج المقتضي اما لازم الخبر المفروض او لازم
لعدم المخبر عنه او لازم لمجموع الامرين فيلزم ما لزم من المحالات المذكورة او لازم لامر خارج عن
الخبر عاد التقسيم وتسلسل او غير لازم للخبر الكاذب فيمكن مفارقته عنه فلا يكون الخبر
الكاذب قبيحا لذاته الثالثة لو كان قبح الكذب وصفا حقيقيا لما اختلف باختلاف الاوضاع
واللازم باطل اما الملازمة فلان الحقائق لا تختلف باختلاف الاوضاع والاوصاف الحقيقية لازمة
للحقائق فلا تختلف باختلاف الاوضاع لان اختلاف اللازم مستلزم لاختلاف الملزوم واما بطلان
اللازم فلان الخبر الكاذب يخرج بوضعه امرا ونهيا عن الكذب والقبح الرابعة لو كان الكذب قبيحا
لذاته لما انقلب واجبا او حسنا اذا استنقذ به نبي عن القتل الخامسة لو كان الظلم قبيحا لذاته لزم تقدم
المعلول على علته واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة ان قبح الظلم الذي هو معلول الظلم متقدم على
الظلم لانه لو لم يكن قبح الظلم متقدما على الظلم لجاز فعله ضرورة عدم قبحه حينئذ وايضا لو
كان الظلم قبيحا لذاته لكان القبح الذي هو وصف ثبوتي لاتصاف العدم بنقيض القبح معللا بما
العدم جزؤه وذلك لانه حينئذ يكون القبح معللا بالظلم والعدم جزء الظلم فان الظلم اضرار غير
مستحق وفي هذه الحجج نظر اما الاولى فلجواز ان يكون صدقه في الغد حسنا ولا يلزم من ملازمة القبيح
له قبحه في ذاته بل قبحه من جهة استلزامه للقبيح فلا يمتنع الحكم عليه بالحسن والقبح باعتبارين
فالصدق حسن لذاته وقبيح باستلزامه القبيح والحاصل ان الحكم عليه بالحسن والقبح غير ممتنع
بالنظر الى ما اختص به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح كما هو مذهب الجبائية
وللقائل ان يقول هذه الحجة ذكرها الاصحاب لابطال مذهب قدماء المعتزلة القائلين بحسن الفعل
وقبحه لذاته او لوصف لازم لذاته لا لابطال مذهب الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فح
يندفع هذا النظر واما الثانية فلانه لا امتناع في كون القبح مشروطا بعدم المخبر عنه فيكون
العدم شرطا لا موثرا ولا امتناع فيه واما الثالثة فلانه لا امتناع في كون القبح مشروطا بالوضع
لعدم مطابقته للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان ذلك شرطا في كون الخبر كذبا واما الرابعة
فلان الكذب غير متعين لخلاص النبي من القتل لجواز التعريض بان ياتي بصورة الخبر ولا يقصد

والا لزم اختلاف الحقايق باختلاف الاوضاع صح

لعله لا

الاخبار عنه واذا لم يكن الكذب متعينا للخلاص يكون قبيحا ولو سلم تعين الكذب للخلاص فالحسن
والواجب ما لازمه من تخليص النبي لا نفس الكذب واللازم غير الملزوم وغايته انه لا يأثم به مع
قبحه ولا يحرم شرعا لترجيح المانع عليه ولقائل ان يقول هذه الحجة لابطال مذهب غير الجبائية
وحينئذ يندفع النظر فقوله فالحسن والواجب ما لازمه من تخليص النبي لا نفس الكذب قلنا حينئذ
لا يتم الحسن والواجب الا بالكذب وما لا يتم الحسن والواجب الا به فهو واجب وحسن عندهم ولا يمكن
انفكاك الاثم عن القبيح عندهم وما ليس بحرام شرعا ليس بقبيح عندهم واما الخامسة فلا نسلم تقدم
قبح الظلم على الظلم فان قبح الظلم صفة له والوصف يستحيل تقدمه على الموصوف بل المتقدم على
الظلم هو الحكم بالقبح على الظلم الذي سيوجد ولا نسلم ان القبح معلل بالظلم والظلم وجودي وعدم
الاستحقاق وان كان لازما للظلم لكنه غير ذاتي له ولين فرض عدم الاستحقاق ذاتيا للظلم فالعلة
للقبح ما في الظلم من الامر الوجودي وعدم الاستحقاق شرطه **قوله** واستدل لو كان ذاتيا
لزم قيام العرض بالعرض لان الحسن زائد على الفعل والا لزم تعقله بتعقله ووجودي لانه نقيض لا
حسن وهو عدمي لاتصاف العدم به ولا استلزم محلا وجوديا وهو قائم بالفعل لانه صفته وبطلان
التالي ان معنى قيامه به حصوله في الحيز تبعا لحصوله فيه والعرض حاصل في الحيز تبعا لحصول
الجوهر فيه فكان قائما بالجوهر وضعف بان الاستدلال على كونه وجوديا بالسلب دور فانه لا
يعلم كونه عدميا الا بعد معرفة انه سلب وجود وليس فانه قد يكون ثبوتيا كاللامعدوم او منقسما
كاللاامتناع فلو علم به كونه وجوديا دار وبانطباقه على الامكان بانه ثبوتي لانه نقيض لا امكان
واجيب بان الامكان تقديري فنقيضه سلب التقدير والمقدر ليس عرضا واستدل لحسن الفعل اختيارا
لا يوصف بها لذاته اجماعا لانه ان لزم فظاهر وان جاز وافتقر الى مرجح عاد التقسيم وتسلسل
والا كان اتفاقيا وضعف بانا نقطع بانه اختياري للقطع بالفرق بين الضرورة والاختيار وبلزوم
ذلك في افعاله تعالى وفي الحسن والقبح الشرعيين والحق ان المرجح هو الاختيار وان وجب الفعل به
فلا حق لانا في القدرة ٥ استدل على ابطال مذهب قدماء المعتزلة بوجهين من تقرير
الاول لو كان الحسن ذاتيا للفعل لزم قيام العرض بالعرض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان حسن الفعل زائد عليه لانه لو لم يكن زائدا عليه لكان نفسه او داخلا فيه وكل منهما باطل
والا لزم تعقل الحسن مع تعقل الفعل وليس كذلك لانه قد يعقل الفعل ويغفل عن الحسن
فثبت ان الحسن زائد على الفعل وهو وجودي لان الحسن نقيض لا حسن ولا حسن عدمي

لاتصاف

لاتصاف العدم به اذ يصدق العدم لا حسن فلو كان لا حسن وجوديا لاستلزم محلا وجوديا
لامتناع اتصاف العدم بالوصف الوجودي فثبت ان لا حسن عدمي فنقيضه وهو الحسن وجودي
لان احد النقيضين اذا كان عدميا يكون الآخر وجوديا فثبت ان الحسن وجودي وهو قائم بالفعل لانه
صفته والفعل عرض والحسن ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واما بطلان التالي فلان معنى
قيام العرض بالعرض حصول العرض في الحيز تبعا لحصول العرض الذي هو محله في الحيز والعرض
الذي فرضناه محلا للعرض حاصل في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه فكان العرض الذي فرضناه قائما
بالجوهر اذ لا معنى لقيام العرض بالجوهر الذي سوى ان العرض حاصل في الحيز الذي كان الجوهر حاصلا
فيه ولا معنى لقيام العرض بالعرض الا حصول العرض القائم في الحيز الذي كان العرض الذي هو المحل فيه
فيهما في حيز الجوهر بتبعيته فكان كل منهما قائما بالجوهر فلا معنى لقيام احدهما بالآخر وهذا
الوجه ضعيف بانه انا لا نسلم ان الحسن وجودي قوله لانه نقيض لا حسن وهو عدمي
قلنا لا نسلم ان لا حسن عدمي فانه لا يعلم كون لا حسن عدميا الا بعد معرفة انه سلب وجود ولا
يلزم ان يكون لا حسن سلب وجود فان ما دخل عليه صورة السلب قد يكون ثبوتيا كاللامعدوم
فانه هو الموجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم او يكون منقسما الى الثبوتي والعدمي كاللاامتناع
فانه منقسم الى المعدوم الممكن والموجود واذا كان صورة السلب جاز ان يكون ثبوتية او منقسمة الى
الثبوتي والعدمي لم يلزم كونه عدميا اما على تقدير كونه ثبوتيا فلانه حينئذ يستدعي محلا ثبوتيا
ولا يتصف العدم به واما على تقدير كونه منقسما الى الثبوتي والعدمي فلانه حينئذ يجوز اتصاف
العدم به وكذا اتصاف الوجودي به فباعتبار اتصاف العدمي به يكون عدميا وباتصاف الوجودي
به يكون وجوديا فلا يلزم ان يكون عدميا فثبت انه لا يعلم كون لا حسن عدميا الا بعد معرفة انه سلب
وجود والعلم بكونه سلب وجود متوقف على العلم بكون الحسن وجوديا فالاستدلال على كون الحسن
وجوديا بسلب لا حسن دور وايضا هذا الدليل منطبق على الامكان بان يقال لو كان الفعل ممكنا لزم
قيام العرض بالعرض وذلك لان امكان الفعل زائد عليه والا لزم تعقل الامكان مع تعقل الفعل
وليس كذلك ووجودي لانه نقيض لا امكان وهو عدمي لاتصاف العدم به والا يستلزم محلا
وجوديا والامكان قائم بالفعل لانه صفته واجيب بان الامكان وصف تقديري فنقيضه
سلب التقدير والامر المقدر ليس عرضا فلا يلزم قيام العرض بالعرض فان قيل مثله في الحسن
والقبح بان يقال انه وصف تقديري اجيب بانه حينئذ يخرج عن كونه من الصفات الثبوتية للذات

وهو المطلوب تقريرا لوجه الثاني ان فعل العبد ليس اختياريا وكل ما ليس باختياري لا يوصف
بحسن ولا قبح لذاته ففعل العبد لا يوصف بهما اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى فلان فعل العبد
ان كان لازما له لا يسعه تركه فهو مضطر اليه لا مختار له وان لم يكن لازما جاز تركه فاذا جاز تركه
وافتقر الى مرجح عاد التقسيم بان يقال الفعل مع ذلك المرجح اما ان يكون لازما او جايزا فان كان لازما
ثبت كونه ضروريا وان كان جايزا اعاد التقسيم فاما ان ينتهي الى ما يكون لازما او الى ما لا يفتقر الى مرجح
فيكون اتفاقيا فلا يكون مختارا او يتسلسل والا اي وان لم يفتقر الفعل الى مرجح فهو اتفاقي لان صدور
الفعل حينيذ في زمان دون اخر لا لمرجح مع امكان صدوره في جميع الازمان يكون اتفاقيا وزيف
هذا الاستدلال بوجوه ثلثة الاول ما ذكرتم استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة فيكون تشكيكا
في الضروريات والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب وانما قلنا استدلال على ما علم بطلانه
بالضرورة لانا نقطع بالضرورة انه اختياري للقطع بالفرق بين الضرورة والاختيار بضرورة العقل
الثاني لو كان الدليل الذي ذكرتم على ان فعل العبد ليس اختياريا للزم ان يكون فعل الله تعلى غير اختياري
لان الترديد المذكور يطرد فيه بان يقال فعله تعلى اما ان يكون لازما او جايزا والاول يكون ضروريا
والثاني ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم فيه والا فهو اتفاقي لكن فعل الله تعلى اختياري بالاتفاق فلا
يكون الدليل المذكور صحيحا الثالث ان الدليل المذكور لو كان صحيحا لزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن
ولا قبح شرعا لان فعل العبد غير مختار لما ذكرتم وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعا والحق
ان فعل العبد جايز صدوره ولا صدوره نظرا الى ذات الفعل ويترجح صدوره على لا صدوره باختيار
العبد فالمرجح هو الاختيار وان وجب الفعل باختياره فالوجوب لاحق للفعل بالاختيار لا ذاتي والوجوب
اللاحق بالاختيار لا ينافي القدرة والاختيار بل الوجوب بغير الاختيار ينافي القدره والاختيار
قوله قالوا العلم بتحسين العقلا الصدق النافع مع قطع النظر عن العوارض ضروري
فكان ذاتيا ولانا نعلم ممن استوى في حصول غرضه الصدق والكذب ميله الى الصدق وليس الا
لحسنه في ذاته ولانه لولا ذلك لما فرق قبل الشرع بين المحسن والمسي ولما كان فعله سبحانه حسنا
ولجاز الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة واظهار المعجز للكاذب ولتوقف الوجوب على السمع
فيلزم افحام الرسل لان المدعو يمتنع عن النظر في المعجز ما لم يعلم وجوبه ولا وجوب قبل الشرع
اجيبوا بالمنع والا لما اختلف العقلا ولو سلم منع كونه ذاتيا الا ان يتجرد عن امر خارج وهو
ممنوع وبمنع التساوي اصلا ولئن سلم منع الميل وبان مفهومهما بمعنى موافقة الغرض ومخالفته

وما للفاعل

وما للفاعل فعله وترك متحقق قبل الشرع بالضد وعن الافحام بلزوم مثله في النظر فانه ليس
بضروري فله الامتناع ما لم يجب ولا وجوب ما لم ينظر ولمنع توقف النظر على وجوبه لحصوله
ممن لا يعلم وجوبه ولو سلم منع التوقف على العلم بالوجوب بل على نفس الوجوب وهو شرعي نظر او لم ينظر
ثبت او لم يثبت لظهور المعجز وامكان الدعوى وعقل المدعو وتمكنه من النظر وهو المفرط ان قصر
٥ قالت المعتزلة العلم بتحسين العقلا الصدق النافع وتقبيحهم الكذب الضار مع قطع النظر عن كل
حاله تقدر من عرف وشريعه او غير ذلك ضروري فكان الحسن ذاتيا للفعل الحسن وكذا القبح ذاتيا
للفعل القبيح وايضا انا نعلم ان من استوى في حصول غرضه الصدق والكذب وقطع النظر
في حقه عن الاعتقادات والشرايع وغير ذلك من الاحوال فميله الى الصدق وليس ذلك الا لحسن
الصدق في ذاته وايضا لولا حسن الفعل وقبحه بحسب العقل بل المدرك هو السمع وورود الامر
والنهي لما فرق العاقل قبل الشرع بين المحسن والمسي ولما كان فعل الله تعلى حسنا قبل ورود الشرع
ولجاز من الله تعلى الامر بالمعصية والنهي عن الطاعه ولجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب ولتوقف الوجوب
على السمع فيلزم افحام الرسل من حيث ان النبي اذا بعث وادعى الرساله ودعى الى النظر في
معجزته فللمدعو ان يمتنع عن النظر في المعجزه ويقول لا انظر في معجزتك ما لم يجب علي النظر في
معجزتك ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك فيمتنع عن النظر في
المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر ولا وجوب قبل الشرع فيتوقف وجوب النظر على ثبوت الرساله
وثبوتها على دلالة المعجزة عليها ودلالة المعجزة عليها يتوقف على النظر فيها والنظر فيها يتوقف
على وجوب النظر فان له ان يمتنع عن النظر فيها ما لم يعلم وجوبه فيه واجيبوا بمنع تحسين
العقلا الصدق النافع وتقبيحهم الكذب الضار فان من العقلا من لا يعتقد ذلك فلو كان
تحسين العقلا باجمعهم الصدق النافع وتقبيحهم الكذب الضار ثابتا لما اختلفوا ولو سلم العلم
بتحسين العقلا وتقبيحهم منع كونه ذاتيا فانه لا يلزم من اتفاقهم على التحسين والتقبيح ان يكون
الحسن او القبح ذاتيا اللهم الا ان يتجرد العقل عن امر خارج وهو ممنوع على ما سبق واجيبوا
بمنع تساوي الصدق والكذب في حصول غرضه اصلا ولئن سلم تساويهما منع الميل الى الصدق وبان
مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته ومعنى ما للفاعل ان يفعله وما ليس للفاعل
ان يفعله متحقق قبل الشرع ولا بالمعنى الذي على الوجه الذي هو المتنازع فيه وفعله تعلى حسن
بالمعنى الثاني وهو ان له فعله ومعنى الطاعه ما ورد الامر به ومعنى المعصيه ما ورد النهي عنه فلا

ممتنع وورود الامر بما كان منهيا وورود النهي بما كان مامورا وانما يلزم جواز اظهار المعجزة
على يد الكاذب ان لو لم يكن لامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي العقلي وليس
كذلك واجيبوا عن الافحام بلزوم مثل هذا الافحام في النظر فان الافحام لازم على الايجاب العقلي فان وجوب
النظر عند المعتزلة ليس بضروري بل نظري لا يعلم الا بالنظر والاستدلال فللمدعو الامتناع عن النظر
ما لم يجب ولا وجوب ما لم ينظر فله ان يقول لا انظر في معجزتك ما لم يجب النظر علي ولا يجب على النظر في معجزتك
الا بنظري فلا انظر حتى لا يجب على النظر فيلزم الافحام ومنع توقف النظر في المعجزة على وجوب النظر فيها
لانه قد يحصل النظر ممن لا يعلم وجوب النظر ولو سلم توقف النظر على وجوبه منع توقف النظر على العلم بوجوبه
بل توقف النظر على نفس الوجوب وهو شرعي متحقق في نفس الامر نظر اولم ينظر ثبت الشرع عنده اولم يثبت لانه ظهرت
المعجزة في نفسها وكان صدق النبي فيما ادعاه ممكنا فكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر والمعرفة فقد استقر
الشرع وثبت والمدعو هو المفرط في حق نفسه ان قصر **قوله** مسلة اذا سلم انها عقليان فشكر المنعم
ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفايدة والا كان عبثا وهو قبيح وليست الفايدة لله تعالى لتعاليه ولا
للعبد في الدنيا لان الشكر فرع معرفة الله باتعاب النفس وتكليفها مشاق افعال وتروك وهو تعب ناجز ولا
في الاخرة لعدم استقلال العقل بالامور الاخروية لا يقال الاستدلال على ابطال الضروري ولين سلم منع ان الوجوب
لفايدة وما المانع من كونها نفس الشكر لا امرا خارجيا كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة وان كان امرا
خارجيا فالامن من احتمال العقاب بتركه ولا يخلو عاقل من خطوره لانا نقول ممنوع ولين سلم فهي من منع
والمانع كون تحصيل المصلحة حكمة هي نفس الفايدة وليس فعل الشكر الحكمة المطلوبة من ايجاده والا
لعم الافعال وعدم خلو العاقل عن خطوره ممنوع كما في الاكثر ولين سلم عورض باحتمال خطور العقاب على
الشكر فانه تصرف في غير ملكه باتعاب النفس بغير فايدة راجعة اليها وهو قبيح اولانه كالاستهزاء
كمن شكر ملكا جوادا على لقمة ٥ مذهب اصحابنا ان شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة
وهو متفرع على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين فبطلانها يوجب بطلانه لكن جرت العادة
عادة الاصحاب بان يسلموا تلك القاعدة ويثبتوا ابطال قول المعتزلة فيه على تقدير ثبوت تلك
القاعدة بيانا لسقوط كلامهم فنقول شكر المنعم اذا سلم ان الحسن والقبح عقليان فشكر المنعم ليس بواجب
عقلا لانه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفايدة والا كان ايجابه عبثا وهو قبيح عقلا وليست الفايدة
لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد في الدنيا لان شكر الله عندهم هو معرفة الله تعالى لان الشكر هو فرع المعرفة
وانما هو عبارة عن اتعاب النفس وتكليفها مشاق افعال المستحسنات العقلية وتروك المستقبحات

العقلية وهو تعب ناجز وعناء محض لا حظ للنفس فيه [في الدنيا] ولا في الاخرة لعدم استقلال العقل
بمعرفة الفوايد الاخروية دون اخبار الشارع بها ولا اخبار لا يقال شكر المنعم معلوم لكل احد ضرورة فما
ذكرتموه استدلال على ابطال امر ضروري فلا يقبل ولين سلم انه لا يكون كذلك منع ان يكون ايجاب العقل
الشكر لا بد وان يكون لفايدة قولكم والا كان عبثا وهو قبيح فهذا منكم لا يستقيم مع انكاركم القبح
العقلي كيف وان تلك الفايدة ان كانت واجبة التحصيل اقتضت فايدة اخرى وتسلسل وهو ممتنع وان
لم يكن واجبة التحصيل فما يوجبه العقل لها اولى ان لا يكون واجبا وان كان لفايدة فما المانع ان يكون
الفايدة في الشكر نفس الشكر لا امرا خارجا عنه كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة عن النفس فانه
مطلوب لذاته لا لغيره وان كان لا بد من فايدة خارجية فلم لا يجوز ان يكون الفايدة الامن من احتمال
العقاب بتقدير ترك الشكر على ما انعم الله به عليه من النعم اذ هو محتمل لا يخلو عاقل من خطور هذا الاحتمال
بباله وذلك من اجل الفوايد لانا نقول لا نسلم ان شكر المنعم معلوم لكل احد بالضرورة ولين سلم انه معلوم
لكل احد بالضرورة ففي من ينتفع بالشكر ويتضرر بتركه واما في حقه تعالى فلا لاستحالة ذلك في حقه
قولهم لم قلتم برعاية الفايدة قلنا لما ذكرنا قولهم هذا منكم لا يستقيم قلنا انما ذكرنا ذلك بطريق الالزام للخصم
لكونه قايلا به وبه بطل ما ذكروه في ابطال رعاية الفايدة كيف وقد امكن ان يقال لو وجب لحصل الحكمة
لحكمة هي نفسها كما ذكروه من جلب المصلحة ودفع المفسدة عن النفس ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في فعل
الشكر هو الحكمة المطلوبة من ايجاده ولو امكن ذلك لامكن ان يقال في جميع الافعال وهو خلاف الاجماع
واذا لم يكن الشكر هو الفايدة المطلوبة من ايجاده بقي التقسيم بحاله قولهم ما المانع ان تكون الفايدة هي
الامن من احتمال العقاب على ما ذكروه مبني على امتناع خلو العاقل عن خطوره ممنوع كما هو معلوم في اكثر
العقلاء ولين سلم عدم خلو العاقل عن خطوره عورض باحتمال خطور العقاب بباله على شكر الله فان الشكر
تصرف في ملك غيره باتعاب النفس دون اذن المالك بغير فايدة راجعة الى الشاكر والى الله تعالى وهو قبيح
اولان الشكر كالاستهزاء كمن شكر ملكا جوادا على لقمة من الخبز **قوله** مسلة المختار
ان لا حكم للافعال قبل الشرع واختيار بعض اصحابنا الوقف وفسروه بان لله تعالى حكما ولكن لا دليل لنا
على تعيينه وفسره اخرون من المعتزلة الواقفية بعدم الحكم اصلا لعدم الدليل المثبت والحكم عندنا
وان كان ازليا والمراد ههنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع فان الوجوب مثلا اما للاداء والترتب
العقاب على الترك وكل منهما منتف قبل الشرع فانتفى التعلق لعدم فايدته والمعتزلة ان حسن العقل فعلا
واستوى فعله وتركه في النفع والضرر فمباح وان ترجح الفعل وذم تاركه فواجب والا فمندوب وان قبحه

زاد في المختصر [illegible] الحاجب على المنزل وهو خش

زاد في المختصر فيا لبعض العلماء [illegible]

وذم فاعله فحرام والا فمكروه وان خلا عنهما قيل بالحظر والاباحه والوقف لنا وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل والاولى يستلزم نفي الوجوب والحرمة والا لما حصل
الامن من العذاب بتقدير فعل الحرام وترك الواجب والثانيه تفهم الاحتجاج قبله فيلزم نفي الموجب والمحرم
فلان الحكم اما شرعي او عقلي وقد مر انا العقل غير موجب ولا محرم ولا شرع قبل الشرع فلا حكم ٥
المختار ان لا حكم لافعال العقلا قبل ورود الشرع واختار بعض اصحاب ابي حنيفه الوقف وفسروه بان
لله حكما ولكن لا دليل لنا على تعيينه قبل الشرع وفسر الوقف اخرون من المعتزلة الواقفيه بعدم الحكم اصلا
لعدم الدليل المثبت للحكم قوله والحكم عندنا وان كان ازليا فالمراد ههنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع
اشارة الى جواب سوال تقريره السوال ان الحكم ازلي فلا يمكن انتفاوه قبل الشرع فكيف يصح القول بان لا
حكم قبل الشرع تقرير الجواب ان الحكم وان كان ازليا فتعلقه التنجيزي بالافعال ليس و المراد بقولنا لا حكم
قبل الشرع عدم تعلقه التنجيزي بالفعل وقيدنا التعليق بالتنجيزي احترازا من تعلقه العلمي فانه ايضا
ازلي وانما قلنا ان تعلقه التنجيزي منتف قبل الشرع لان الوجوب قبل الشرع مثلا لو تعلق فتعلقه اما
للادا او لترتب العقاب على ترك الواجب وكل منهما منتف قبل الشرع اما الاول فلان الادا قبل الشرع غير
ممكن و اما الثاني فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانتفى التعلق لعدم الفايدة واما المعتزله
فقد قسموا الافعال الاختياريه الى ما حسنه العقل والى ما قبحه العقل والى ما لم يقض العقل فيه بحسن
ولا قبح فان حسن العقل فعلا واستوى فعله وتركه في النفع والضر فمباح وان ترجح فعله على تركه وذم
تاركه فواجب وان لم يذم تاركه فمندوب وان قبحه العقل وذم تاركه فحرام وان لم يذم فاعله فمكروه
وان خلا الفعل عن تحسين العقل اياه وتقبيحه وهو الذي لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فقد اختلفوا
فيه فقيل بالحظر وقيل بالاباحة وقيل بالوقف عن الحظر والاباحة حجتنا المنقول والمعقول اما المنقول
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلاله منه انه امن من العذاب قبل بعثة الرسل
بنفي التعذيب على الاطلاق وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والحرمة قبل البعثه والا لما حصل الامن
من العذاب بتقدير فعل الحرام وترك الواجب اذ هو لازم لها وقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله
حجه بعد الرسل فانه بحسب المفهوم يدل على ان للناس حجه قبل الرسل فيلزم من ذلك نفي الموجب
والمحرم واما المعقول فلان ثبوت الحكم اما بالشرع واما بالعقل بالاجماع وقد بينا من قبل ان
العقل غير موجب ولا محرم ولا شرع قبل ورود الشرع **قوله** فان قيل ليس العذاب
لازما لجواز العفو والشفاعه فلم يلزم من نفيه نفيهما وان سلم فاللزوم للواجب والمحرم شرعا
والّلازم

واللازم من نفيه نفيهما شرعا لا مطلقا ولا دلاله على نفي الاباحه والوقف لعدم لزوم العذاب والمفهوم
ان كان حجه فعلى الثانيه ما على الاولى واستدلالكم على ان لا حكم حكم وهو تناقض قلنا اللازم عدم الامن ولا انفكاك
ودلت الايه على الامن فلا لزوم فلا حكم وبه اندفاع ما بعده والمراد نفي الوجوب والحرمه والباقي بدليل اخر ولا
تناقض فان المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي ما اثبتوه من الاحكام ٥ فان قيل اما الايه الاولى فلا حجه فيها
فانه ليس العذاب لازما لترك الواجب وفعل المحرم لجواز العفو والشفاعه فلم يلزم من نفي العذاب قبل الشرع
نفي الواجب والمحرم وان سلم ان العذاب لازم لترك الواجب وفعل المحرم فاللزوم للواجب والمحرم شرعا واللازم
من نفي العذاب نفي الواجب ونفي المحرم شرعا لا نفيهما مطلقا فلا يلزم نفي الواجب والمحرم قبل الشرع من نفي
العذاب سلمنا ذلك ولكن ليس في الايه ما يدل على نفي الاباحة والوقف لعدم لزوم العذاب لشيء من ذلك بالاتفاق
واما الايه الاخرى وان سلمنا كون المفهوم حجه فما على الايه الاولى من الاعتراض وارد بعينه على الايه الثانيه واما
ما ذكرتموه من المعقول فاستدلالكم على ان لا حكم حكم شرعي للحكم وهو تناقض قلنا اللازم من ترك الواجب وفعل
المحرم عدم الامن من العذاب لعدم تحقق الواجب وفعل المحرم دون عدم الامن والايه دلت على الامن قبل
الشرع وبه يندفع ما بعده وهو السوال الثاني والمراد من التمسك بالايه نفي الوجوب ونفي الحرمه قبل ورود
الشرع ونفي الباقي بدليل اخر سياتي ونفي الحكم وان كان حكما غير ان المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي ما
اثبتوه من الاحكام فلا تناقض لتغاير المنفي والمثبت **قوله** والقايل بالاباحه ان فسرها بانها
لا حرج في فعله وتركه فمسلم او ما اذن فيهما شرعا فلا شرع واما حكم العقل فيه بالتخيير بينهما فالفرض
ان لا مجال للعقل فيه قالوا خلق المنتفع والمنتفع به مع القدره وعود المنفعه اليه فالحكمة تقتضي الاباحة
قلنا معارض بانه ملك الغير ويجوز ان يكون الخلق ليصير المكلف فيه فيثاب والواقفيه ان ارادوا به
الوقف على السمع فمسلم او لتعارض الادله ففاسد لفسادها ٥ القايل بالاباحه ان فسر الاباحه بنفي الحرج عن
الفعل والترك فمسلم ولا نزاع في هذا المعنى وانما النزاع في صحه اطلاق لفظ الاباحة بازايه وان
فسر الاباحه بالاذن في الفعل والترك شرعا فلا شرع قبل ورود الشرع وان فسر الاباحه بحكم العقل
في الفعل بالتخيير بين فعله وتركه فالغرض ان لا مجال للعقل فانه من القسم الذي لم يقض العقل فيه بحسن
ولا قبح القايلون بالاباحه قالوا ان الله تعالى خلق ما ينتفع به من الطعوم وخلق المنتفع به مع القدره على
اقتداره عليه ومع عود المنفعه اليه لانه ان لم يكن في خلقه فايده كان عبثا ويمتنع عود الفايده اليه
تعالى لتعاليه عنها وليس للاضرار اتفاقا فتعين الانتفاع وهو اما التلذذ او التغذي او الاجتناب
مع الميل او الاستدلال على الصانع اذ الاصل عدم الغير ولا يحصل شي منها الا بالتناول فعود المنفعه

الى المسيح به فالحليم يقتضي الاباحه قلنا هذا معارض بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيقتضي الحرمه فالحكمه يقتضي الحرمه وايضا الجوران يكون خلقه ليصير المكلف على ترك التناول فيثاب على الصبر والموافقه ان ارادوا بالوقف توقف الحكم بهذه الاشيا على ورود السمع فمسلم وان اراد وابه الاحجام عن الحكم بالوجوب والحظر والاباحه لتعارض ادلتها ففاسد كما سبق **قوله** الاصل الثاني في الحكم واقسامه وحده بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ونقض طرده بمثل والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بافعالهم وليس حكما فزيد بالاقتضا والتخيير ونقض العكس بكون الشي دليلا كالدلوك وسببا كالبيع وشرطا كالطهاره وهي احكام فزيد اوبالوضع فاورد ما في او من الترديد والاولى خطاب الشرع بفايدة شرعيه مختصه اي لا يفهم الا منه لكونه انشا لا خارج له يفهم منه ليخرج مثل غلبت الروم لجواز علمه من خارج ٥ الاصل الثاني في الحكم الشرعي واقسامه حد الحكم الشرعي بانه خطاب الله تعلى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب مصدر ومعناه ما افاد لحو الحاضر او من في حكمه والمراد ههنا ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم وهو بينا والخطاب لله تعلى وخطاب الملك والبشر والجن بالنسبة الى الله تعلى خرج خطاب غيره وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج مثل قوله تعلى الله لا اله الا هو الحي القيوم فانه خطاب الله تعلى لكن لم يكن متعلقا بافعال المكلفين ونقض طرد هذا الحد فانه صادق بدون المحدود في مثل والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب الله تعلى المتعلق بافعال المكلفين ولم يكن حكما فزيد على الحد قولنا بالاقتضا او التخيير فاستقام طرده فانه خرج عنه مثل والله خلقكم وما تعملون فانه وان كان خطاب الله تعلى المتعلق بافعال المكلفين يكن لا بالاقتضا او التخيير ونقض عكسه بكون الشي دليلا كدلوك الشمس لوجوب الصلوه وبكون الشي سببا كالبيع للملك وبكون الشي شرطا كالطهاره للصلوه فانها احكام وخارجه عن الحد فانها وان كانت متعلقه بافعال المكلفين لم يكن فيها اقتضاء ولا تخيير فزيد على الحد المذكور لفظه او بالوضع فاورد على الحد بانه مشتمل على او وهو للترديد وهو ينافي التحديد وجعل المصنف الاولى ما ذكره الشيخ جمال الدين ابن الحاجب في المختصر وهو خطاب الشرع بفايدة شرعيه مختصه به فقوله خطاب كالجنس وباضافته الى الشرع خرج عنه خطاب غيره وخرج بقوله فايده شرعيه الخطاب الذي يفيد فايده عقليه او حسيه كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات والفايده هي ما يكون الشي به احسن حالا وقوله مختصه به اي بالخطاب اي لا يفهم هذه الفايده الا من الخطاب لكون الخطاب المذكور انشا لا خارج له يفهم الفايده منه فيكون الفايده مختصه به فيخرج عنه مثل قوله تعلى غلبت الروم فانه خطاب الشارع بفايده شرعيه لكن غير مختصة به لجواز

انْ يعلم

ان يعلم من خارج والانشا كلام لم يحكم فيه بنسبه خارجه اي خارجه عن كلام النفس تعلق بها كلام النفس بالمطابقه واللامطابقه مثل قوله تعلى اقيموا الصلوه وقولنا بعت انشا فانه لم يكن لها نسبه خارجه عن كلام النفس تعلق بها كلام النفس بالمطابقه واللامطابقه بخلاف الاخبار مثل زيد قايم فانه كلام حكم فيه بنسبه خارجه عن كلام النفس يعلق كلام النفس بها بالمطابقه واللامطابقه فانه يدل على الحكم الموجود في الذهن وهو اسناد القيام الى زيد بالاثبات ويسمى هذا الحكم كلام النفس وهو متعلق بنسبه خارجيه باعتقاد المطابقه واللامطابقه **قوله** وهو ان كان طلبا لفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا لاستحقاق العقاب فوجوب وزاد الاشعري لفعل غير كف ودخل الواجب الموسع او لفعل ينتهض فعله خاصه للثواب فندب وخاصه يفيد ان الترك لا يترتب عليه شي او الترك يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب فتحريم او الترك يصير تركه خاصه سببا للثواب فكراهه وان لم يكن طلبا فكان تخييرا فاباحه والا فوضعي وقد علم بذلك حدودها ٥ لما ذكر حد الحكم اراد ان يذكر اقسامه والحكم ان كان طلبا لفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا لاستحقاق العقاب فوجوب فبقوله طلبا لخرج التخيير والوضع ويتناول الوجوب والندب والتحريم والكراهه وبقوله لفعل لخرج التحريم والكراهه وبقوله ينتهض تركه سببا لاستحقاق العقاب لخرج الندب وقيد بقوله في جميع وقته ليدخل فيه الوجوب الموسع وقيد الشيخ ابو الحسن الاشعري قوله لفعل بقوله غير كف ليخرج عنه التحريم فان التحريم ايضا طلب لفعل هو لكنه كف بنا على ان الكف فعل والاولى ان يقال فالجواب لينا سبق قوله فتحريم ولان الطلب هو الايجاب لا الوجوب فانه اثره وان كان الحكم طلبا لفعل ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وانما قال خاصة ليفيد ان الترك لا يترتب عليه شي فيخرج عنه الايجاب وان كان الحكم طلبا لترك فعل يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب فتحريم فبقوله لترك فعل لخرج الوجوب والندب وقوله يصير فعله لاستحقاق العقاب فتحريم لخرج الكراهه وان كان الحكم طلبا لترك فعل يصير تركه خاصه سببا للثواب فكراهة وقيد خاصه يفيد ان فعله لا يترتب عليه شي فيخرج عنه التحريم وان لم يكن الحكم طلبا ولا تخييرا فوضعي وقد علم بذلك اقسام الحكم وحدودها وهو ظاهر **قوله** فصل الواجب متعلق الوجوب فقيل هو الفعل الذي ينتهض تركه سببا للعقاب وحد بما يعاقب تاركه وبما توعد به على تركه ومالخاف وجواز العفو يرد الاول وصدق ايعاد الله يرد الثاني وبما يشك في وجوبه الثالث والقاضي ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الموسع والكفايه وعابه للعكس

فاخل بالطرد لورود الناسي والنائم والمسافر فانه يذم بتقدير انتفا به كما يذم في الكفاية بتقدير ترك الجميع فان
زعم انه يسقط بذلك قلنا و يسقط بفعل البعض فلا حاجة اليه ٥ لما ذكر الوجوب في التقسيم اراد
ان يذكر الواجب و الواجب هو الفعل الذي تعلق به الوجوب فقيل الواجب هو الذي ينتهض تركه سببا
للعقاب وهذا صحيح ولا يرد عليه ان العقاب قد لا يقع لان السبب الوضعي يتخلف المسبب عنه وحد الواجب
بانه ما يعاقب تاركه وبانه ما توعد بالعقاب على تركه وبانه هو الذي يخاف على تركه العقاب وهذه الحدود
الثلثة مردودة اما الاول لجواز العفو برده فانه يلزم عدم الانعكاس واما الثاني فيصدق بعادا سبر بره
فانه يلزم عدم الانعكاس ايضا واما الثالث فما يشك في وجوبه يرده فان ما يشك في وجوبه ليس بواجب
وقد يخاف على تركه فيصدق الحد بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد وقال القاضي ابو بكر الواجب ما يذم تاركه
شرعا بوجه ما فقوله ما يذم اي فعل يذم فالفعل كالجنس يتناول الواجب والمندوب والمباح والمكروه
والحرام وبقوله يذم يخرج عنه المندوب والمباح والمكروه وبقوله تاركه خرج الحرام وقال شرعا ليوافق
مذهبه من ان الحكم لا يثبت الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل فيه الواجب الموسع والكفاية فانهما لا يذم
تاركهما على الاطلاق بل يذم بوجه ما لان الواجب الموسع يذم اذا تركه في جميع وقته والواجب على الكفاية
انما يذم اذا تركه الكل فقيد قوله بوجه ما ذكره رعاية للعكس فانه لو لم يذكر لخرج عن الحد الواجب الموسع
والواجب على الكفاية ويلزم عدم الانعكاس قال المصنف فاخل القاضي بطرد هذا الحد بسبب ذكر هذا
القيد لورود الناسي والنائم والمسافر فان صلوة الناسي والنائم وصوم المسافر ليست بواجبة مع صدق الحد
عليها فان تاركها يذم بتقدير انتفا به وهو ما اذا لم يقضها الى الموت مع القدرة على القضا فانه يذم على هذا
الوجه ثم قال المصنف فان زعم القاضي ان هذه الامور واجبة لكن يسقط وجوبها بذلك اي بالنسيان والنوم
والسفر فلا يلزم عدم الاطراد ضرورة صدق المحدود حسد قلنا اذا جوزتم سقوط بسبب فلا
حاجة الى زيادة هذا القيد لانه حينئذ ان الواجب على الكفاية انما لم يذم تاركه لان الوجوب يسقط بفعل
البعض ولذا لم يقال في الواجب الموسع والحق ان صلوة الناسي والنائم وصوم المسافر ليست بواجبة
وذكر قوله بوجه ما لا يخل بالاطراد فانا لا نسلم انه يذم شرعا تاركه بوجه فان الذم انما هو بسبب ترك
القضا عند القدرة والقضا بامر جديد لا بسبب ترك صلوة الناسي والنائم وصوم المسافر **قوله**
تنبيه فعلى هذا الفرض والواجب مترادفان وعندنا متباينان فالفرض لغة التقدير والقطع والوجوب
السقوط والاضطراب وفي العرف الفرض الثابت بمقطوع به والواجب بمظنون وحكم الفرض اللزوم
علما وعملا فيكفر جاحده ويفسق تاركه بغير عذر وحكم الوجوب اللزوم والوجوب عملا فلا يكفر

جاحده

93

جاحده ويفسق تاركه ان استخف بسببه لا ان تاول واعترض بان الاختلاف في طرق اثبات الحكم بكون هذا
معلوما وذاك مظنونا لا يوجب اختلاف ما يثبت به ولهذا فان اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفا
والشدة والضعف لا يوجب اختلاف حقايقها واجيب بان اختلاف الدليل في اثبات العلم او الظن اختلاف
ماهية الحكم لتباين المعلوم والمظنون والاختلاف في الشدة والضعف وطرق النوافل في لواحق الماهية
بعد ثبوتها ٥ اختلف العلماء في ان الفرض هل هو عين الواجب او غيره فعلى الوجه الذي قسم الافعال يكون
الفرض والواجب مترادفين لان الواجب هو الفعل الذي ينتهض تركه سببا للعقاب وهذا المعنى بعينه
متحقق في الفرض الشرعي واليه ذهب اصحاب الشافعي وعند اصحاب ابي حنيفة الفرض والواجب متباينان
الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا ويقال فرض القاضي النفقة للمراة اذا قطعها وقدرها والواجب
لغة الساقط ماخوذ من الوجبة وهي السقوط ومنه يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب
الحايط اذا سقط واضطرب وماخوذا من الوجيب وهو الاضطراب او الثابت اللازم ماخوذ من الوجوب
وهو اللزوم ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي اذا استقر ورال عنه التزلزل
والاضطراب وقول المصنف الواجب السقوط والاضطراب فيه تسامح لان الواجب هو الساقط والمضطرب
لا السقوط والاضطراب الفرض ما ثبت لزومه بدليل مقطوع به اي لا شبهة فيه مثل الايمان والصلوات
الخمس والواجب ما ثبت لزومه علينا بدليل مظنون اي فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان
الصلاة وصدقة الفطر والاضحية وحكم الفرض اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي يحصل العلم القطعي
بثبوته ويجب اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل مقطوع به وعملا بالبدن اي يلزم اقامته بالبدن ايضا فيكفر
جاحده لانه انكار للدليل القطعي ويفسق تاركه الذي هو غير مستخف به اذا كان تركه بغير عذر ولا يكفر
لانه ترك ما هو من الشرايع لا ما هو من اصول الدين لبقاء الاعتقاد على حاله وحكم الواجب اللزوم عملا بالبدن
فيلزم اقامته كما يلزم اقامة الفرض لكن لا يلزم اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين فلا يكفر
جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا ويفسق تاركه اذا استخف بسبب الواجب اي اخبار الاحاد بان لا يرى العمل
به لا ان ترك العمل به متاولا لاخبار الاحاد فانه لا يفسق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص
عند التعارض واعترض على ما ذكره من التفرقة بين الفرض والواجب بانهما يطلقان على معنى واحد وهو
الذي يذم تاركه بوجه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني فان الاختلاف في طرق اثبات الحكم لكون هذا معلوما
وذاك مظنونا لا يوجب اختلاف ما يثبت به فان اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفا والشدة

لم يعد المصنف ما
هذا الشارح حتى يرد عليه
النسبة الى التساهل كما تراه
عبارته فانه قال الوجوب
السقوط والاضطراب وهو
جيد والعجب من هذا
ونسبته الى المصنف
ولا ينفع حكم من اصلح
ولا ممر عنه ادنى مسكة

والضعف لا يوجب اختلاف الواجب من حيث هو هو واختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلافها في حقيقتها
واجيب بان اختلاف الدليل في اثبات العلم والظن اختلاف في ماهية الحكم لان المعلوم والمظنون متباينان
والحاصل ان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون به ظاهر لان ثبوت
المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين واما اختلاف
طرق الواجبات بالشدة والضعف والظهور والخفا وطرق النوافل اختلاف في لواحق الماهية بعد
ثبوتها فلا يقتضي اختلاف الماهية **قوله** فروع مطلق القراءة فرض بالمقطوع اقرؤا
ما تيسر والفاتحة واجبة بالمظنون لا صلاة الا بفاتحة الكتاب كل صلوة بغير فاتحة الكتاب خداج
فوجب العمل على انه اكمال للاول وكذا مطلق الركوع باركعوا والتعديل واجب بخبر الواحد وكذا مطلق
الطواف وليطوفوا مع الطهارة وكذا تاخير المغرب الى العشا بمزدلفة واجب فان صلى في الطريق اعاد
عند ابي حنيفة ومحمد عملا به فان لم يعد حتى طلع الفجر لم يعد لخروج وقت العشا الذي وجب التاخير
اليه فلو وجبت الاعادة بعده لحكم بفساد المغرب بخبر الواحد في الصحة ثابتة بالمقطوع وكذلك الحطيم
من البيت بخبر الواحد فوجب الطواف به احتياطا ولم يصح التوجه اليه وحده لثبوته بالكتاب **ه** اعلم
ان الحاصل من التفرقة بين الفرض والواجب التفاوت بينهما في ثبوت العلم والظن والتفاوت بينهما
ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب فمطلق القراءة فرض
بالمقطوع بيانه ان النص المقطوع وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وجب قراءة القران في الصلوة فان
المراد القراءة في الصلاة بالاجماع وهذا النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فمقتضاه ان يخرج
المكلف عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وقوله كل صلوة بغير فاتحة الكتاب خداج وجب قراءة الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه
لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يجعل فرضا
ليتقرر الكتاب على حاله وحينئذ يكون قراءة الفاتحة اكمالا للاول اي القراءة التي هي فرض لا مغيرا له
فيحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما وكذلك مطلق الركوع فرض بالمقطوع وهو قوله تعالى اركعوا وخبر
الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرا ما تيسر من القران ثم اركع حتى تطمين
راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قايما اوجب التعديل وكذلك مطلق الطواف فرض بالمقطوع وهو قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق والطهارة واجبة بالمظنون اي بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف
الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وكذا تاخير المغرب الى العشا بمزدلفة ليلة النحر حيث

افاض الناس

افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روي ان اسامة كان رديف رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الطريق الى مزدلفة فقال الصلوة يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم الصلوة امامك ومراده
من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل المصلي وفعله لا يتصور امامه فثبت ان التاخير واجب
فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق يومر بالاعادة عند
ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجب عليه الاعادة وكان مسيئا لانه اداها في وقتها الثابت بالكتاب
والسنة المتواترة الا ان التاخير سنة فيكون مسيئا بتركه ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشا
ومكان الادا مزدلفة بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الاعادة عملا بالسنة كما في
ساير الصلوات اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديتا في غير المصر او سابه كالظهر المودي
في المنزل يوم الجمعة فان اهل ولم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة لما وجبت ليحصل الجمع
بينها في الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشا سقطت
الاعادة لانا انما وجبناها عملا بالخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما ادى مطلقا
وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب
المؤداة فلا يفسد المغرب المؤداة وكذلك ثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد والحطيم من الحطم وهو الكسر
موضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة سمي بالحطيم لانه كسر من البيت فيكون
فعيلا بمعنى المفعول او لانه يستر الله من دعا عليه المظلوم فيه فيكون فعيلا بمعنى فاعل والخبر الواحد
الذي ثبت به انه من البيت ما روي ان عايشة نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على
رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء بها النبي صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصدها سدنة
البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيمه ان لا نفتح بابه في الليالي فاخذ رسول
الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها الحطيم فقال صلى الله عليه وسلم صلي ههنا فان الحطيم من البيت
الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء
الكعبة واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين
بابا شرقيا وبابا غربيا وان عشت الى قابل لافعلن ذلك فوجب الطواف بالحطيم لهذا الخبر ولم يصح التوجه
الى الحطيم وحده في الصلوة لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد والتوجه الى الكعبة فرض ثبت بالكتاب
فلا يتادى به **قوله** مسئلة الفقها في الواجب المخير كخصال الكفارة انه واحد بعينه فعل
المكلف او الجبائي وابنه ان الكل واجب على التخيير واخرون انه واحد معين عند الله تعالى ويسقط بفعله

او فعل غيره لنا ان الامر بواحد من اشياء جايز عقلا فانه يصح تكليف المولى عبده بكتابة هذا الكتاب او ذلك
على ان يثيبه على ايهما كتب ويعاقبه بترك الجميع والنص دال عليه فانه لم يرد الكل ولا واحدا بعينه فتعين
المبهم اما الاول فلان التخيير لو اوجب الجميع لوجب عتق الكل اذا وكله في اعتاق احد عبديه والتزويج
بالخاطبين اذا وكلته باحدهما واما الثاني فلانه ينافي التخيير ٥ اختلفوا في الواجب المخير كما في خصال
الكفارة قال الفقهاء والاشاعرة ان الواجب منها واحد لا بعينه بعينه فعل المكلف وقال الجبائي وابنه ان
الكل واجب على التخيير وقال الاخرون الواجب منها واحد معين عند الله تعالى ومن الناس وسقط بفعله
او فعل غيره لنا ان الامر بواحد من اشيا جايز عقلا فانا نعلم قطعا ان المولى السيد اذا قال لعبده امرتك ان
تكتب هذا الكتاب وذلك الكتاب ايهما كتبت اثبتك وان تركت الجميع عاقبتك ولست امرا ان تجمعهما بل امرتك
واحدا لا بعينه فهذا الكلام معقول ولا يمكن ان يقال لم يكن العبد مامورا بشي لانه عرضه للعقاب بترك الجميع
ولا ان يقال الجميع مامور به فانه صرح بنقيضه ولا ان يقال واحد بعينه مامور به لانه صرح بالتخيير
فلا يبقى الا ان يقال المامور واحد لا بعينه والنص وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الاية دال على ان الواجب واحد لا بعينه فانه لم يرد الكل ولا واحدا بعينه فتعين المبهم وهو الواحد
اما الاول وهو انه لم يرد الكل فلان التخيير لا يوجب الجميع لانه لو اوجب التخيير الجميع لوجب عتق
الكل اذا وكله في عتق احد عبديه على التخيير ولوجب تزويج الوكيل للخاطبين اذا وكلته في تزويج احد
الخاطبين واما الثاني وهو انه لم يرد واحدا بعينه فلانه ينافي التخيير وذلك لان ارادة واحد يلزمها عدم
جواز ترك ذلك الواحد المعين والتخيير يلزم جواز تركه وبينهما منافاة والتنافي بين اللازمين يلزمه التنافي
بين الملزومين فيلزم التنافي بين التخيير وارادة واحد بعينه والاول ثابت فانتفى الثاني قوله
قالوا غير المعين مجهول مطلقا فاستحال التكليف به لاستحالة وقوعه منه فوجب الكل او معين
قلنا ممنوع فانه معلوم من حيث هو واجب وواحد من ثلثة وان اطلق عليه غير المعين لخصوصه
احد الثلثة فصح التكليف لامكان الوقوع ٥ قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون الواجب واحدا لا
بعينه لان غير المعين مجهول مطلقا وكل مجهول استحال التكليف به لان شرط التكليف الشعور
بالمكلف به ولان المجهول استحال وقوعه من المكلف فاستحال التكليف به فغير المعين استحال
التكليف به واذا استحال التكليف بغير معين تعين ان يكون الواجب هو الكل او واحدا
معينا قلنا لا نسلم ان غير المعين مجهول مطلقا فانه معلوم من حيث انه واجب وواحد من
الثلثة وان اطلق عليه انه غير معين باعتبار خصوصية احد الثلثة فانه باعتبار انه واحد من

الثلثة

الثلثة لا بعينه غير معين فصح اطلاق غير المعين عليه باعتبار انتفاء خصوصيته في الثلثة فصح
التكليف به لامكان وقوعه من المكلف باعتبار انه معلوم قوله قالوا لو لم يجب الكل
لوجب واحد فان تعين انتفى التخيير او وقع بين واجب وغيره وان لم يتعين فواحد غير واجب
فان تغاير لزم التخيير بين واجب وغيره او اتحد اجتمع الوجوب وعدمه قلنا لازم في التزويج
والاعتاق والحق ان الواجب غير مخير فيه لابهامه والتخيير فيه مجاز عن افراده والمخير فيه الافراد
وليس بواجب و اذا تعدد متعلق الواجب والمخير فيه تعددا كما لو حرم واحدا واوجب
واحدا ٥ قالت المعتزلة الكل واجب لانه لو لم يجب الكل لوجب واحد واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه اذا كان الواجب واحدا فلا يخلو اما ان يكون واحدا
متعينا او واحدا لا بعينه فان تعين الواحد الواجب انتفى التخيير لان التعيين ينافي التخيير لان
من لوازم التعيين عدم جواز ترك المتعين ومن لوازم التخيير جواز ترك المتعين وبين اللازمين تناف فيكون
بين الملزومين تناف فعلى تقدير التعيين يلزم انتفاء التخيير ولانه لو كان الواجب واحدا معينا يلزمه ان يقع
التخيير بين واجب وغيره وذلك لانه اذا كان الواجب واحدا معينا يكون غير ذلك المعين غير واجب
والتخيير ثابت بين كل معين منها وبين غيره فيلزم ان يقع التخيير بين واجب وغير واجب فثبت
ان لا يكون الواجب واحدا متعينا وان لم يتعين الواجب الواحد فواحد منها غير واجب فان تغايرا
اي الواحد الواجب والواحد غير الواجب لزم التخيير بين واجب وغير واجب فيلزم ترك الواجب
وهو باطل وان اتحدا الواحد الواجب والواحد غير الواجب اجتمع الوجوب وعدمه قلنا ما ذكرتم
لازم عليكم في صورة تزويج الوكيل للخاطبين وفي صورة الاعتاق فان الواجب تزويجها من احدهما
واعتاق احدهما وكل ما يكون جوابا عنها في الصورتين فهو الجواب عن صورة النزاع ولما كان هذا
الجواب الزاميا لم يقنع به المصنف واشار الى ما هو الحق فقال والحق ان الواجب غير مخير فيه فان
الواجب احدها لا بعينه مبهما والتخيير فيه مجاز عن افراده والمخير فيه حقيقة افراده وليس
المخير فيه واجبا واذا تعدد متعلق الواجب فيه والمخير فيه تعدد الواجب والمخير فيه ولا محذور
كما لو حرم واحدا واوجب واحدا قوله قالوا يجب الكل ويسقط بالواحد اعتبارا
بفرض الكفاية قلنا العقاب بترك واحد من ثلثة معقول وعقاب واحد غير معين غير معقول
والاجماع على تاثيم الجميع هناك وتاثيمه بترك الواحد هنا قالوا لو ثبت لوجب كونه معلوما عند
الله لاستحالة ايجاب ما ليس بمعلوم قلنا نعلم حسبما اوجبه فلما اوجبه غير معين فعلمه كذلك

قالوا يعلم ما يفعله المكلف فيوجبه لامتناع ايجاب ما علم عدم وقوعه قلنا ممنوع والا لما وجب على الكافر ما علم عدم وقوعه ولئن سلم منع ان المفعول لخصوصه هو الواجب للقطع بتساوى الخلق في الواجب وعدم اختلافه بالنسب ٥ قالت المعتزلة يجب الكل ويسقط بالواحد اعتبارا بفرض الكفاية اي كما في فرض الكفاية قد يعم عددا من المكلفين ويسقط بفعل الواحد منهم والجامع اشتراكهما في الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض قلنا الفرق بينهما ثابت من وجهين احدهما ان العقاب بترك واحد لا بعينه من ثلثة معقول وعقاب واحد لا بعينه غير معقول فانه يمتنع عقاب احد الشخصين لا على التعيين فلا يكون الوجوب متعلقا بواحد لا بعينه بخلاف عقاب المكلف المعين على ترك واحد لا بعينه اذ يجوز ان يعاقب المكلف على احد الفعلين لا بعينه وثانيهما ان الاجماع منعقد على تاثيم الجميع بترك فرض الكفاية وههنا انما يأثم المكلف بترك واحد ولهذا قيل ان الواجب على الكفاية على الجميع ولم يقل بايجاب الجمع في الواجب المخير قالوا لو ثبت ان الواجب واحد لا بعينه لوجب ان يكون معلوما عند الله تعالى لاستحالة ايجاب ما ليس بمعلوم وان كان معلوما عند الله تعالى يكون معينا فالواجب يكون معينا عند الله تعالى فبطل كونه غير معين قلنا لا نسلم انه اذا كان معلوما عند الله تعالى يكون معينا وذلك لان الله تعالى يعلم الواجب حسبما اوجبه وقد اوجب غير معين فيعلمه غير معين القائلون بان الواجب واحد معين قالوا الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف فيكون متعينا في علم الله والوجوب تعلق به فيكون الواجب معينا وهو ما يفعله المكلف لان ما لا يفعله يعلم الله عدم وقوعه ويمتنع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه قلنا لا نسلم انه يمتنع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه وذلك لانه لو كان ما علم الله تعالى عدم وقوعه يمتنع ايجابه لما وجب على الكافر ما علم الله عدم وقوعه ولما وجب على المكلف ما ترك من الفرايض لان الله تعالى علم عدم وقوعه ولئن سلم ان ما علم الله عدم وقوعه يمتنع ايجابه فيمتنع ان ما يفعله المكلف لخصوصه هو الواجب لانه لو كان ما يفعله المكلف هو الواجب لزم تفاوت المكلفين في الواجب المخير عند فعل كل غير ما فعله الاخر واللازم باطل للقطع بتساوى المكلفين في الواجب وعدم اختلاف الواجب بالنسبة الى المكلفين بل الواجب هو ما يفعله المكلف من حيث هو احدها لا بعينه لا من حيث خصوصه

قوله مسئلة الجمهور في الواجب الموسع كالظهر في وقتها ان جميعه وقت للاداء والقاضي ان الواجب الفعل والعزم واخره متعين ومن الشافعية من عين وله للاداء فان اخر فقضاء ومن الحنفية من عكس واذا قدم فنفل يسقط الفرض والكرخي ان بقي بصفة المكلفين فما قدم واجب وفخر الاسلام ما يذكره في التقسيم بعد قالوا الامر قيد الجميع اذ ليس المراد بتطبيق اجزاء الصلاة على اجزاء الوقت ولا تعين جزء لانتفاء دلالة اللفظ فالتخصيص والتخيير تحكم ولانه لو تعين من الموسع جزء فالمتقدم غير صحيح

وما تأخر

96

وما تأخر قضاء فيلزم العصيان القاضي هو مخير في اول الوقت بين الفعل والعزم فاذا اتى باحدهما لم يعص كخصال الكفارة اجيب بانه اول الوقت ممتثل لانه مصل لا لانه آت باحد الامرين ولانه لو كان العزم بدلا وقد اتى به سقط المبدل كما في ساير الابدال ووجوب العزم على فعل كل واجب مضيقا او موسعا من احكام الايمان وقال المعين للاخر لو وجب اوله لعصي بالتاخير لتركه الواجب غير عذر اجيب بانه موخر لا تارك مطلقا وله التاخير والتعجيل ٥ الواجب الموسع هو الذي يكون الوقت فاضلا عن فعله كصلوة الظهر في وقتها فمذهب جمهور المتكلمين والفقها وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه وغيرهما ان جميع ذلك الوقت وقت لاداء ذلك الواجب فيه وقال القاضي ان الواجب في اول الوقت الفعل او العزم على الفعل واخر الوقت الفعل متعين ومن الشافعية من عين اول الوقت وقتا للواجب فان اخر الفعل عن اول الوقت واتى به اخر الوقت فهو قضاء ومن الحنفية من عكس اي قال وقت الواجب اخره واذا قدم اي اذا اتى في اول الوقت فما فعله نفل يسقط الفرض وقال الكرخي ان الصلوة المأتي بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو باق على صفة المكلفين فما قدمه واجب وان لم يدرك اخر الوقت ولم يبق على صفة المكلفين فما قدمه نفل وما ذكره فخر الاسلام ياتي ذكره في التقسيم بعد قال الجمهور ان الامر بصلوة الظهر ونحوها نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل افاد العموم بالنسبة الى جميع اجزاء الوقت المذكور وليس المراد به تطبيق اجزاء فعل الصلوة على اجزاء الوقت بان يكون اول فعل الصلوة على اول الوقت واخره على اخره ولا اقامة الصلوة في كل وقت من اوقاته حتى لا يخلو جزء من الوقت عن صلوة اذ هو خلاف الاجماع ولا تعين جزء من الوقت لاختصاصه بوقوع الواجب فيه اذ لا دلالة للفظ عليه فلم يبق الا انه اراد به ان كل جزء من الوقت صالح لوقوع الواجب فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاع الفعل في اي جزء شاء منه ضرورة امتناع قسم اخر وهو المطلوب فتخصيص الواجب وتعيينه في اول الوقت كما هو مذهب بعض الشافعية او اخره كما هو مذهب بعض الحنفية تحكم وكذا التخيير بين الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي تحكم اذ لا دليل على التخصيص ولا على التخيير ولانه لو كان جزء من اجزاء الوقت الموسع معينا لتعلق الوجوب به فالمتقدم على ذلك الجزء غير صحيح لان الاتيان بالصلوة قبل وقتها غير صحيح وما تاخر عن ذلك الجزء قضاء لان الاتيان بالصلوة بعد وقتها قضاء فيلزم العصيان لانه اخرج الصلوة عن وقتها بالعمد والقسمان باطلان لانه خلاف الاجماع قال القاضي ثبت في الفعل والعزم قبل اخر الوقت حكم خصال الكفارة من حيث هو وجوب احدها لا بعينه وذلك لان الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا لم يكن الفعل واجبا مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما فيكون المكلف في اول الوقت مخيرا بين الفعل والعزم فاذا

اتى باحدها فى اول الوقت لم يعص بخصال الكفارة اجيب بان الواجب فى اول الوقت لو كان احدها
اى العزم او الفعل لكان الفاعل ممتثلا فى اول الوقت بفعل الصلوة لكونها احد الامرين من حيث هو احدهما
لا على التعيين كخصال الكفارة والتالى باطل لان الفاعل انما يكون ممتثلا فى اول الوقت لانه مصل لا لانه
آتٍ باحد الامرين وبانه لو كان العزم بدلا وفدائيه سقط المبدل كما فى ساير الابدال ووجوب العزم
لا بدلا على التخيير فان وجوب العزم على كل واجب مضيقا او موسعا من احكام الايمان وقال المعين اخر
الوقت الفعل غير واجب فى اول الوقت لانه لو وجب الفعل فى اول الوقت لعصى المكلف بتاخيره واللازم
باطل بالاجماع فى الملزوم كذلك بيان الملازمة ان المكلف حينئذ قد ترك الواجب بغير عذر ومن ترك الواجب
بغير عذر فقد عصى اجيب بانه حينئذ يكون المكلف موضعا للصلوة الى اخر الوقت لا تاركا لها مطلقا
وللمكلف التاخير والتعجيل والتاخير والتعجيل فى الواجب الموسع كخصال الكفارة وكما ان تارك احد
الخصال لا يعصى اذا اتى بالباقى فكذلك تارك الواجب الموسع فى اول الوقت لا يعصى اذا اتى فى اخر الوقت
قوله تقسيم العبادة اما غير موقتة وتجب على التراخى خلافا للكرخى او موقتة ووقتها
اما ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب للوجوب كوقت الصلوة فانه يفضل عنها ويفوت بفوته ويتنوع
تغيرها وتبعه فى وصفه او سبب ومعيار كالصوم فانه مقدر به وشهود الشهر سبب مطلقا لهذا
صح صوم المسافر عن الفرض ومعيار لا سبب كالنذر والكفارة والقضا او له من كل حظ وهو المشكل
كوقت الحج فانه فاضل فاشبه الصلوة ولا يتصور فى العام الا حجة فاشبه الصوم ووقت الادا ايضا
مشتبه فانه فرض العمر وفى تعيين العام الاول خلاف والمؤخر الى الثانى مؤد اجماعا اما الاول فلا يمكن
اضافة السببية الى مجموع الوقت والا لا الادا بعد خارج عن الوقت او فيه تقدم على مجموع السبب
فوجب البعض ولهذا وجب فرض الوقت على من اسلم او طهرت وايا منها عشرا اخر جزء واول الاجزاء
موجود لا مزاحم له فكان اولى بالسببية لصحة الادا لكن لا على التضييق فليس من ضرورة نفس الوجوب
الادا للحال واعتبر بالثمن والمهر يجبان بالعقد والادا بالطلب والمكلف مخير بين التعجيل والتاخير
فكان الوجوب بالسبب والادا بالخطاب وانما يتعين اذا تضيق الوقت ولهذا لم يكن عاصيا من مات
قبل التضييق عن ضده فاذا فات الجزء الاول ولم يتصل به الادا انتقلت السببية الى الثانى وهلم جرا
لانه لما لم يضف الى المجموع كان الجزء المتصل به الادا احق فاذا انتهى الى اخر الوقت خوطب بالادا
واستقرت السببية واعتبر حالة ذلك الجزء فان كان صحيحا كان الوجوب كاملا كما فى الفجر فيفسد باعتراض
الطلوع او فاسدا كالعصر يشتغل وقت الكراهة كان ناقصا فلم يفسد بالغروب ولا يلزم ما اذا ابتداها

اول الوقت

اول الوقت واعترض الاحمرار فانها لا تفسد لان الشرع اباح تعميم الوقت بالادا ومن ضرورته الحكم
بالصحة لتعذر التحرز واذا خلا الوقت عن الادا امكنت الاضافة الى المجموع لانتفا ضرورة النقل الى
الجزء فيظهر فى العصر بقضى وقت الاحمرار لا يصح لوجوبها كاملة بسبب كامل فلا تتقضى ناقصة ومن
احكامه اختيار الايقاع فى الاجزا والتعيين بالفعل كخصال الكفارة وتاخيره عن الوقت يفوت فلا ينفى
شرعيه فرض الوقت بشرعية غيره لكونه ظرفا والنية شرط وتعيينها ايضا لعدم التعيين بمطلق
الاسم ولا يسقط التعيين بالتضييق لانه عارض بتقصير المكلف ٥ العبادة نوعان غير موقتة
وموقتة فاما غير الموقتة وهى التى لم يتعلق اداؤها بوقت محدود فذلك نوع واحد لا يجرى فيه تقسيم
وذلك كالزكوة وصدقة الفطر والعشر وتجب على التراخى خلافا للكرخى فانه ذهب الى انها على
الفور اى يجب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان ومعنى قولهم انه على التراخى انه يجوز تاخيره
عن اول اوقات الامكان لا انه يجب تاخيره عنه بحيث لو اتى به لا يعتد به فانه لم يذهب اليه احد واما
الموقتة وهى ما تعلق اداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت فات الادا ولا يكون بهذه الحيثية
والاول لا يخلو اما ان يكون الوقت موسعا او مضيقا او لا يعرف توسعه وتضييقه النوع الاول
جعل وقته ظرفا للمؤدى وشرطا للادا وسببا للوجوب كوقت الصلوة فانه ظرف للصلوة لان الصلوة
الظرف ههنا اى فى اصول الفقه ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به ووقت الصلوة كذلك
فانه يفضل عنها وشرط لادا الصلاة لان شرط الشى ما يفوت الشى بفوته ووقت الصلوة كذلك فانه
يفوت ادا الصلوة بفوته وسبب لوجوب الادا لانه يمتنع تقدم الصلاة على دخول الوقت ويفسد تعجيل
الادا قبل الوقت ولان المؤدى يتبع الوقت فى وصفه اى يختلف باختلاف صفة الوقت فان الادا فى الوقت
الصحيح كامل وفى الوقت الناقص ناقص والنوع الثانى من الموقتة ما جعل الوقت سببا ومعيارا له كالصوم
اى كصوم شهر رمضان فانه مقدر بشهر رمضان فرمضان معيار له فان المعيار هو ان يكون الفعل الواجب
واقعا فيه ومقدرا به فيزداد بطول الوقت وينتقص بنقصه ووقت الصوم كذلك فكان معيارا
له لا ظرفا واضيف الصوم الى الوقت فقيل صوم شهر رمضان كما اضيفت الصلوة الى الوقت فقيل
صلوة الظهر فكان وقت الصوم سببا له كوقت الصلوة لان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص
واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وايضا شهود الشهر سبب مطلقا صح صوم
المسافر عن الفرض كالمقيم حتى اذا نوى المسافر واجبا اخر فى رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن
فرض الوقت لان شرع الصوم عام فى حق المقيم والمسافر لان وجوبه لشهود الشهر وقد تحقق شهود

الشهر في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم وسيأتي اذ شرعيته تنفي شرعية الغير فلا يبقى غير صوم الوقت
مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص
كان هو والمقيم سوا فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال فان قيل لا بد من مناسبة بين السبب والمسبب
ولا مناسبة بين الوقت ووجوب العبادة فكيف صح ان يكون الوقت سببا لوجوبها اجيب بان الوقت
ليس بسبب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيه وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا
لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعل الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات التي هي
شكر المنعم تيسيرا واقيمت مقام النعم النوع الثالث من الموقتة ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل
سببا له مثل صوم النذر والكفارة والقضا فانها مقدرة بوقت محدود كتقدير صوم النذر بما سمي
من المدة وصوم الكفارة بالشهرين وثلثة ايام وصوم القضا بعدة ما فات من الايام فان الصوم في هذه
الصور واقع في الوقت ومقدر به فيزداد بطول الوقت وينتقص بقصره فيكون الوقت معيارا له ولا
يكون الوقت سببا للوجوب بل سبب وجوب الصوم في هذه الصور غير الوقت النوع الرابع من الموقتة
ما له شبه بكل من الظرف والشرط والسبب والمعيار خط وهو المشكل كوقت الحج فان في وقته اشكالا
من وجهين احدهما بالنسبة الي سنة واحدة فان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق
الادا جميع الوقت فانه فاضل عن هذا الوقت اشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة
الا حجة واحدة اشبه وقت الصوم والثاني بالنسبة الي سني العمر فان وقت الادا ايضا مشتبه
فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي في السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل عن الادا وباعتبار
اشهر الحج التي تاتي يفضل الوقت عن الادا وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها وفي تعيين العام
الاول خلاف فابو يوسف اعتبر جانب التضييق وقال تتعين الاشهر من العام الاول للادا كآخر
وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه ياثم وعند محمد وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام
الاول للادا ويجوز له التاخير الي العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر وعن ابي حنيفة
فيه روايتان وقول ابي يوسف بالتضييق وقول محمد بالتوسع لا ينفي الاشكال لان ابا يوسف انما حكم
بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يودي الي تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع
بالكلية فان المؤخر الي العام الثاني جاز اداوه فيه واذا اداه فهو مود بالاجماع وانما قال محمد
بالتوسع نظرا الي ظاهر الحال الا انه لا يحتمل التضييق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك الشهر
من العام الثاني كانت اشهر العام الاول متعينة للادا عنده فثبت ان الاشكال لم يزل لانه

لواخره

لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية ياثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند
محمد فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فياثم اما النوع الاول من الموقتة فلا يمكن اضافة
السببية الي مجموع الوقت لانه لو اضيف السببية الي المجموع لكان الادا بعده خارجا عن الوقت واللازم
باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه لو روعي معنى السببية في مجموع الوقت يلزم منه تاخير الادا
عن الوقت لانه لا اعتبار للمسبب قبل تمام سببه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الادا قبل
خروجه وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية واديت الصلاة في الوقت يلزم منه تقدم الحكم على مجموع السبب
وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل مجموع الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية لا يمكن ان لا
يعتبر معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة وهو البعض الذي يسبق الادا ليتم الادا
بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجيحه على ساير الاجزا مثل النصف
والثلث والربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وبطلان الترجيح بلا مرجح فوجب
الاقتصار على الادنى وهو الجز الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزايد عليه للسببية
ولهذا اي ولان بعض الوقت هو السبب وجب فرض الوقت على من اسلم اخر جزء من الوقت وكذا
وجب فرض الوقت على الحايض اذا طهرت في ايام عشر اخر جزء من الوقت لان جزا الوقت سبب لوجوب
الصلوة وقد تحقق السبب في حقها فوجب الصلوة عليها واذا ثبت وجوب الاقتصار على الادنى كان
الجز المتصل بالادا اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الي المقصود ولان الاصل اتصال المسبب بالسبب
واول الاجزا موجود لا مزاحم له فكان اولى ان يجعل سببا لان الادا صحيح بعد الجز الاول فلو لم يكن الجز الاول
سببا لما صح الا بعده ولما صار الجز الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الادا لكن لا
على التضييق لان الوجوب جبر من الله تعالى بغير اختيار العبد فليس من ضرورة نفس الوجوب الادا في الحال
بل الادا متراخ الي الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح فانهما يجبان بالعقد ووجوب الادا يتاخر الي الطلب
والمكلف مخير بين التعجيل والتاخير فكان الوجوب بالسبب الذي هو اول الاجزا والادا يجب بالطلب
اي بالخطاب وانما يتعين الادا اذا تضيق الوقت ولهذا اي ولان الادا انما يتعين اذا تضيق الوقت
لم يكن على من مات قبل تضييق الوقت فرضه فان لم يتصل الادا بالجز الاول كانت السببية متقررة
عليه فاذا فات الجز الاول ولم يتصل به الادا انتقلت السببية الي الجز الثاني ثم الثالث وهلم جرا لانه
لو لم يضف السببية الي مجموع الوقت كان الجزء من الوقت المتصل به الادا احق بالسببية فينتقل

السببيه من الجز الاول الي الجز الثاني لانه لو لم ينتقل من الجز الاول فاما ان يضم اليه الاجزا المتقدمة
على الادا ام لا فان لم يضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببيه واتصال
المقصود به وهذا فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهذا ايضا فاسد فتعين الانتقال
ثم كذلك ينتقل السببيه من الثاني الي الثالث الي ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا الادا المفروض
فلما انتهى الي الجز الوقت الذي لا يسع فيه الا الادا المفروض خوطب بالادا واستقرت السببية واعتبر
حال ذلك الجز في الصحة والفساد فان كان صحيحا اي غير موصوف بالكراهه ولم ينسب الى الشيطان
وجب الفرض به كاملا كما في وقت الفجر فيفسد الفجر باعتراض طلوع الشمس في خلاله لان الجز
الذي تقررت السببيه عليه وهو الجز الذي قبل طلوع الشمس سبب صحيح فثبت به الواجب كاملا
في الذمة فلا يتادى بالناقص كالصوم المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وان كان
الجز الاخير الذي وجد الشروع فيه فاسدا اي ناقصا بان صار منسوبا الي الشيطان كالعصر
يشرع فيه وقت الكراهة وجب الفرض به ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب فيتادى
الفرض بصفة النقصان بسبب الشروع الواقع في الوقت الناقص فلا يفسد بغروب الشمس
بعد الشروع لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتادى الواجب بالادا فيه لانه اكمل مما وجب
فيه فكان اولى بالجواز قوله ولا يلزم جواب سوال وارد على قوله ما كان صحيحا تقرير السوال انه قد
ذكر ان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان كله ولا بجز منه حتى لو قضى الظهر ووقع اخر
في وقت الكراهة لا يجوز فاذا ابتدا صلوة العصر اول الوقت ومده الي ان اعترض احمرار الشمس
ينبغي ان لا يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس تقرير الجواب ان صلوة العصر اذا وقعت
على هذا الوجه لا يفسد لان الشرع اباح للمصلي تعميم الوقت بالادا فان تعميم الوقت بالادا هو العزيمة
لان الاصل ان يكون العبد مشغولا لخدمة ربه في جميع الاوقات لترادف نعمه عليه على التوالي في
جميع الاوقات لا سيما في اوقات الصلوات لانها اوقات وجوب الخدمة الا ان الله تعالى جعل له ولاية
صرف بعض هذه الاوقات الي حوائج نفسه رخصه فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو
العزيمة ومن ضرورة تعميم الوقت بالادا الحكم بصحة الادا اذا اعترض الاحمرار في اثنا الصلاة لتعذر
التحرز عنه اذ لا يمكنه الاقبال على العزيمة التي هي تعميم الوقت بالادا الا بان يقع بعض ادايها في الوقت
الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عنه مع الاقبال على العزيمة سقط اعتباره
لانه حصل حكما لتكميل العزيمة لا قصدا فانه بنا على الاول قوله فاذا خلا يحتمل ان يكون جواب سوال

تقرير السوال

تقرير السوال هو ان يقال لما انتقلت السببيه الي الجز الاخير وتعين هو للسببيه لعدم ما يحتمل الانتقال
اليه بعده لزم ان يجوز الادا في الاوقات الناقصة اذا كان الجز الاخير ناقصا كالعصر اذا فات عن
وقتها ينبغي ان يجوز قضاوها في الاوقات المكروهه تقرير الجواب انه اذا خلا الوقت عن الادا امكنت
الاضافه اليه الوجوب الي مجموع الوقت لانتفا نقل ضرورة نقل السببية من المجموع الي الجز لانه انما
جعل جز الوقت سببا ضرورة وقوع الادا في الوقت لان الوقت شرط الادا وظرفه وسبب الوجوب
ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعل جز منه سببا والباقي ظرفا فهذه الضرورة فيما
اذا جعله ظرفا متحققه فاذا لم يجعل الوقت ظرفا بان لم يود في الوقت حتى فات سقطت الضرورة
ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل مجموع الوقت سببا لان الاضافة الدالة على السببيه الي جميع الوقت
متحققه يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت فلما جعل مجموع الوقت سببا ولا فساد في
مجموع الوقت كان الواجب عليه في ذمته فلا يصح اداوه في وقت ناقص فيظهر في العصر انه اذا فات فقضي وقت
الاحمرار لا يصح لوجوبها كامله بسبب كامل فلا يقضى ناقصه ومن احكام النوع الاول من الموقتة
ان يكون للمصلي اختيار ايقاع الادا في اي جزء شا من اجزا الوقت اولا او وسطا او اخرا فلا يقبل جز
الوقت التعيين بتعيين العبد قصدا ونصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وتعين جز الوقت
بالفعل ضرورة تعين الادا وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس للعبد
ولاية وضع الاسباب وانما الي العبد ان يرتفق بما هو حقه من الادا ثم يتعين سببه هكذا ونظير هذا
خصال الكفارة الواجبه في الايمان فان الاختيار فيها للحانث ان شا اطعم عشرة مساكين وان
شا كساهم وان شا حرر رقبه ولو عين شيا من ذلك قصدا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله ومن احكامه
ان تاخير الادا عن الوقت مفوت للادا لانها بشرط الادا وهو الوقت ومن حكمه كونه ظرفا للواجب
ان لا يسعى شرعيه فرض الوقت شرعيه غيره لانه اذا كان الوقت ظرفا يسعى بعضه خاليا وبقيت منافع
الوقت على حاله فلم يمنع غيرها من الصلوات ومن احكامه ان النيه شرط لان تصير ماله مصروفا
الي ما عليه ومن احكامه ان يتعين تعيين النية شرط كالظهر مثلا لان المشروع لما تعدد لم يصر
متعينا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن احكامه ان التعيين الذي هو شرط لا يسقط
بتضييق وقت الادا لان تضيق الوقت للادا انما هو بسبب عارض بتقصير المكلف وتوسعه
الوقت افادت شرطا زايدا وهو التعيين فلا يسقط بما هو عارض بتقصير المكلف قوله
واما الثاني فحكمه انتفا شرعية غيره معه ضرورة كونه معيارا فلا يجتمع فيه وصفان فقال

ابو يوسف ومحمد لو ادى المسافر واجبا عليه او تنفل فيه لم يجز لان رخصة الفطر لاجل غير الفرض
مشروعا في وقته وقال ابو حنيفه رخصة الترك لحقه تخفيفا ومن التخفيف صحة القضا ولانه
غير مطالب بالادا الان فنزل منزلة شعبان والعلة الاولى لمنع النفل والثانيه تسوغه وهما
روايتان والاطلاق النية يوقع عن رمضان والاصح ان العزيمة والرخصة لا يظهر بها والمريض يفارق
المسافر في تعلق رخصة المريض بحقيقة العجز دونه فيقع صومه عن الفرض مطلقا في الاصح ٥
واما النوع الثاني من الموقت فحكمه انتفا شرعية غيره معه في هذا الوقت لان الوقت معيار واحد
فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا لا يسع فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعين الفرض مشروعا
انتفا مشروعية غيره عنه لانه لا يتصور ادا صومين بامساك واحد ولا يجتمع فيه وصفان اذ لا يتصور في
الوقت الواحد الا امساك واحد واذا كان كذلك يتادى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير
تعرض لجهة الفرض ومع الخطا في وصف الواجب بان نوى صوم القضا او النذر او الكفارة او النفل
وقال ابو يوسف ومحمد المسافر كالمقيم في هذا الحكم فلو ادى المسافر واجبا اخر عليه او نفلا في رمضان او اطلق
النية لم يجز ووقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر فان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق
في حقه كما تحقق في حق المقيم وقد ثبت ان شرعه ينفي شرعية الغير فلا يبقى غير صوم الوقت مشروعا
في حق المسافر ايضا لان الشرع رخص للمسافر الفطر دفعا للمشقة ورخصة الفطر لا تجعل غير فرض الوقت
مشروعا في وقته فاذا ترك الرخصة كان هو والمقيم سوا فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال وقال ابو حنيفه
نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص
بترك الصوم الذي هو حق الشرع تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشقة ومن التخفيف
صحة القضا فيه لان اسقاط القضا من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام
اخر لا يكون مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر ولانه
اخف اليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى ولان
المسافر غير مطالب باداء فرض الوقت فيه لانه مخير بين الادا فيه والتاخير عنه وانتفا شرعية غير
الصيام ليس من حكم الوجوب فان بقا شرعية ساير الواجبات ثابتة في الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا
الزمان لادا هذا الفرض فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب بمنزلة شعبان فيصح
منه ادا واجب اخر والعلة الاولى تقتضي انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت لمنع النفل من وقوعه
نفلا والعلة الثانيه تقتضي انه لو نوى النفل يقع عما نوى فالعلة الثانية تسوغ النفل وهما اي منع

النفل

النفل وتسويغه روايتان عن ابي حنيفه واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا تصح منه نية
النفل لا اشكال انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النفل لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل
الفرض فالنية التي تحتمل الفرض اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي تصح منه النفل ويقع عن النفل قيل
اذا اطلق النية فلا يقع عن الفرض لان رمضان في حق المسافر لما صار كشعبان حتى قبل ساير انواع
الصوم فلا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يقبلهما
فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والاصح ان اطلاق النية يوقع الصوم عن رمضان
على الروايتين لان ترك العزيمة انما هو بادا صوم الوقت والرخصة لا تظهر بهذه النية لان الرخصة
انما تثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النفل وهذه النية لا تحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا
يتادى بنية مطلق الصوم في غير رمضان ففيه اولى ولبست نيته مطلق الصوم بنية صريح النفل ايضا
بل يحتمل نيته مطلق الصوم النفل كما يحتمل فرض الوقت ولما لم تثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية
ينصرف الى صوم الوقت وصار الحاصل ان الرخصة عند ابي حنيفه متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه
يرجع الى المسافر وعندهما الرخصة متعلقة بالفطر لا غير واما المريض فهو يفارق المسافر في تعلق رخصة
المريض بحقيقة العجز دون المسافر فانه يستوجب الرخصة بالعجز مقدرا اي المسافر يستحق الترخص
بافطار الصوم بعجز تقديري لا حقيقي بقيام السفر المفضي الى المشقة والتعب بحسب الغالب فيقع صوم
المريض عن الفرض مطلقا سوا نوى فرضا اخر او تطوعا او اطلق في الاصح لان اباحة الفطر للمريض لحقيقة
العجز عن ادا الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سوا بخلاف المسافر فان رخصته في ترك الصوم للعجز
التقديري فان السفر في الغالب مفض الى المشقة والغالب في حكم المتحقق شرعا فاقيم السبب وهو السفر
مقامه فلا يبطل حق ترخصه بهذا الصوم وقوله على الاصح اشارة الى ضعف ما روي ان الجواب في المريض
والمسافر سوا على قول ابي حنيفه **قولـــه** تنبيه قال زفر اذا تعينت المشروعية فما يتصور فيه
من امساك فرض لانه هو المستحق على المكلف فلم يحتج الى تعيين كهبة النصاب من الفقير قلنا العبادة
اختيارية والقربة قصدية وعدم صحة غير المشروع لكونه غير مشروع لا لاستحقاق المشروع وهبة
النصاب تجاز عن الصدقة استحسانا ٥ قال زفر اذا تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت يتادى
بلا نية من الصحيح المقيم لان الامر بالفعل اذا تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فصار
ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع عن المامور به كالامر
برد المغصوب والودايع لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع عن الجهة المستحقة على اي وجه وقع وكالامر

باداء الزكوة لما تعلق بمحل بعينه كان الصرف الى الفقير واقعا على الجهة المستحقة وان لم ينو الزكوة
وهذا لمن استأجر حياطا ليخيط ثوبا بعينه كان الفعل لو وقع فيه من جهة ما استحق عليه سوا قصد به
التبرع ابتداء او اداء الواجب بالعذر بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى صوم الشهر عنهما بلا نية لان
الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية اجاب المصنف عنه بان الشارع وان عين الوقت
لاداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى له المنافع التي بها يتمكن من اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره
بان يودي بها ما هو مستحق عليه من العبادة باختياره فلم يكن بد من العزيمة لانه ما لم يعزم لم يكن صارفا
ماله الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العوم ليس بشيء ولا نقال الامساك قد وجد منه بالاختيار
فلم يحتج الى النية لانا نقول انما شرطنا النية لصرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة لا الاختيار لان الاختيار
اصل الفعل ولم يوجد الفعل اختيار العبادة عند عدم العزيمة وان وجد اختيار الامساك وعدم صحة صوم
اخر غير المشروع لكونه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه استحقاق المشروع كالا يصح الصوم في
الليل لكونه غير المشروع لا لاستحقاق المشروع وهذا الخلاف هبة النصاب فان المستحق صرف جزء من
المال الى الفقير ليكون كفاية له وقد تحقق ذلك فالهبة صارت صدقة في حقه مجازا حتى لا يملك الواهب
الرجوع فيها لان المبتغي بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه وقد حصل كما ان الصدقة على
الغني صارت هبة حتى يملك المتصدق الرجوع فيها بدلالة في المحل قوله تنبيه فقال الشافعي
لما كانت اختيارية وجب تعيين الرمضانية ايضا قلنا نعم الا ان العبادة متجددة في زمانها فكان
الاطلاق تقييدا اذ الخطأ في الوصف غير مانع ٥ قال الشافعي لما كانت العبادة اختيارية وجب
تعيين الرمضانية ايضا لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك الذي هو متنوع
عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به ويحصل به زيادة
ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن الممتنع
حصول عبادة لا عن اختيار من العبد وتعين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف
لان اعتبار النية ليس لتمييز الوصف حتى يسقط اعتبار النية بتعيين المحل بل اعتبار النية لتحصيل
الوصف قال المصنف نعم لا بد للوصف من التحصيل بالنية نفيا للجبر الا ان العبادة متجددة في
زمانها فكان اطلاق النية تقييدا فانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم فان الواحد في زمان
او مكان ينال باسم نوعه وباسم العلم فان زيدا لو نودي يا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما
قيل يا زيد وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف نية نفل غير مشروع فيه النفل خطأ والخطأ في الوصف

غير مانع

غير مانع فيلغو نية النفل وبقي نية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا فهو بمنزلة ما اذا نوى الفرض
في غير رمضان ولا فرض عليه فانه يكون نفلا لان الوصف لغا فبقي مطلق النية قوله
تنبيه ولما وجب التعيين قال الشافعي وجب من اوله لافتقاره الى النية والعبادة متجددة فاذا خلا
بعضها فسد فلم يفسد اعتراضها من بعد كما لو تاخرت عن الزوال والتبييت ايقاع لها قبلها فصح قلنا
النية للعزيمة والعبادة متجددة صحة وفسادا ودوامها وقرانها لاول جزء ساقط للحرج المبيح لجواز التقدم
مع الفصل حقيقة والاتصال حكما والحرج المبيح للتاخير مع الاتصال قائم ميمون لها قال واقام بعد الصبح
ويوم الشك والاول يصل الاستيعاب والثاني فصل الاتصال فاستويا والترجيح بالوجود اولى من الحاكي
فكان موجودا منع الكل حكما للاتحاد اقامة للاكثر مقام الكل ٥ قال الشافعي لما وجب تعيين الصوم المشروع
فيه بالاجماع وجب من اول الصوم لان اول اجزاء الصوم فعل مفتقر الى العزيمة فاذا تاخرت والعبادة متجددة
خلا بعضها عن النية ففسد فاذا اعترضت العزيمة من بعد لم يوثر في الماضي بوجه لان النية لتخليص على
العبد للعبادة واخلاص العبد انما يتحقق لما لم يعمله لا فيما قد عمله لانه قد خرج عن يده ولم يبق قادرا
عليه فالجزء الماضي بسبب خلوه عن النية يفسد واذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزى
ووجب ترجيح الفساد احتياطا كما لو تاخرت النية من الزوال وهذا الخلاف تقديم النية على اول الصوم
وهو التبييت لان التقديم وقع على جملة الامساك وايقاع للنية قبل العبادة ولم يعترض على ما تقدم من
النية قبل الصبح ما يبطله لان الشيء انما يبطل بما يضاده ولم يوجد ما يبطل الصوم من الاكل والشرب والمباضعة
وغيرها وما وقع منها قبل الصبح بعد النية لا ينافي الصوم لان شرط المنافاة اتحاد المحل والليل ليس
بمحل الصوم اصلا فصح التبييت قال المصنف قلنا ان الافتقار الى النية لان يصير الامساك قربة والعبادة
متحد غير متجزئ صحة وفسادا ودوام النية وقرانها لاول جزء ساقط بالاجماع للحرج المبيح لجواز التقدم
مع الفصل عن اول الصوم حقيقة والاتصال حكما فجعل الاتصال موجودا تقديرا فصار له فصل الاستيعاب
ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاخلاص وهو اقتران النية بالامساك فان النية لتعيين
بعض المحتملات والامساك في النهار قد يكون لله تعالى من حيث انه قهر عدوه وقد يكون لغير ذلك من
حمية او قلة اشتهاء وغير ذلك فلا بد من النية ليتميز عن ساير المحتملات وهو حد الاخلاص والحرج
المبيح للتاخير قائم ميمون فيمن اغمي او نام بعد الصبح وفي يوم الشك ضرورة لازمة لان تقديم النية
من الليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل لا يجوز وهي لغو فتحققت الضرورة فلان يثبت بها التاخير
مع الاتصال لتركنا ولي على الاول اي التبييت فصل ونقصانها الفصل فهو الاستيعاب فان تقدم النية

يقتضي استيعابا بالجميع الامساك تقديرا واما النقص فلان النية غير متصلة بالعبادة نقص وان اتصلت
تقديرا اخر الا ان الاصل وجود النية حقيقة وللثاني اي تاخير النية فصل ونقص اما الفصل فلان
النية المتاخرة متصلة بركن العبادة واما النقص فلعدم استيعاب النية لجميع الامساك فاستوي
الاول والثاني من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال المتقدمة الاستيعاب والنقصان منها
عدمها عند الفعل والكمال في المتاخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الحد حقيقة
فكانا مستويين في طريق الرخصة قوله والترجيح بالوجود اولي من الحال اشارة الجواب دخل تقدير الدخل
ان تاخر النية عن اول الامساك يقتضي فسادا وله لخلوه عن الشرط واذا فسد اوله العزيمة وانه غير
متجزء فسد الباقي ضرورة عدم التجزي ولا يقال لما صح الباقي بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم
التجزي ايضا لانا نقول ترجيح الفساد في باب العبادة اولي لانه اقرب الي الاحتياط اذ فيه الخروج عن
العهدة بيقين تقرير الجواب ان النية اذا كانت قبل الزوال يكون المقارن للنية اكثر من الخالي عنها فترجح
الكثير على القليل لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فان الكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد
الا ان وصف الكثرة للشيء يوجد باعتبار ازدياد في اجزائه فكان الكثرة وضعا راجعا الي الذات بخلاف
الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التي لا تعلق لها بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فالترجيح
بالكثرة راجع الي الوجود والترجيح بالصحة والفساد راجع الي الحال والترجيح بالوجود اولي من الترجيح
بالحال لان الوجود اصل والحالة تبع وكان اتصال النية موجودا مع كل امساك لان اتحاد الامساك ثابت
ضرورة عدم التجزي فيجعل الاتصال الموجود مع اكثر الامساك الذي هو متحد غير متجزء موجودا
مع كل الامساك اقامة للاكثر مقام الكل قوله بعينه ومن هذا النذر المعين فانه لا يقبل صفة
النفلية لاتحاد العبادة فصح بمطلق النية ومع الخطا في الوصف ويتوقف مطلقا امساكه عليه ولو
اداه عن قضاء او كفارة صح لان تعيينه عمل في اعدام النفلية التي هي حقه لا في استعداد الوقت
للقضاء والكفارة لانها حق الشرع ٥ ومن هذا الجنس الذي صار الوقت متعينا له كتعين شهر رمضان
الصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت معين كصوم يوم الخميس او صوم شهر رجب واحترز
بالمعين عن النذر المطلق مثل صوم يوم او صوم شهر فانه لا يقبل النفلية لانها لما انعلب صوم الوقت
الذي هو النفل بالنذر واجبا لم يبق نفلا وانما جعل صوم الوقت هو النفل لان النفل هو الاصل في غير
رمضان وساير الصيامات كقضاء رمضان وصوم النذر والكفارة بمنزلة العوارض ولهذا يشترط
في ساير الصيامات التعيين والتبييت واما انه لا يقبل النفلية لان العبادة اي الصوم متحد والصوم

لعدم

ظ

الواحد

الواحد المشروع في وقت بعينه لا يقبل وصفين متنافيين وهما كونه واجبا ونفلا فان الواجب
يستحق العبد بتركه العقوبة والنفل لا يستحقها بتركه وقد ثبت الوجوب بالنذر فانتفى النفل فصار
الصوم المشروع في الوقت المعين واحدا من حيث انه لم يقبل صفة النفلية وان قبل صفة القضاء والكفارة
فصح الصوم المنذور بمطلق الامساك على صوم الوقت حتى جاز بنية النهار كصوم النفل وصوم رمضان
ولو ادى الناذر صوم الوقت عن واجب اخر كقضاء او كفارة صح ويقع عما نوى اذا نواه من الليل اما اذا نواه
من النهار فانه يقع عن صوم الوقت هو المنذور ولان النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو
لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت يشترط فيه النية والليل والامساك يتوقف على مشروع الوقت
لا على المحتمل وصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة لان نية القضاء ولما لغت بقي مطلق النية واصل
النية كاف فيكون نية القضاء ونية النفل سواء قوله لان تعيينه تعليل لقوله ولو اداه عن قضاء وكفارة صح
تقريره لان تعيين الناذر الوقت للصوم فيه عمل في اعدام النفلية التي هي حقه فان النفل في ساير
الايام شرع حقا للعبد ليستفتح عليه طريق اكتساب الخيرات من غير عود اثم عليه في تركه على تقدير الترك
ولم يعمل في استعداد الوقت للقضاء والكفارة بان لا يبقى الوقت مستعدا للقضاء والكفارة لان القضاء
والكفارة حق الشرع اي احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة حق الشرع فلو عمل تعيين الناذر الوقت للصوم
المنذور فيه في استعداد الوقت لصوم القضاء والكفارة الذي هو حق الشرع لصار العبد مبدلا للمشروع
الذي ليس بحقه من تلقاء نفسه وذلك لا يصح قوله واما الثالث الحكمة وجوب النية في
الاكثر ويتوقف الامساك على المشروع في الوقت وهو النفل فوجبت من اوله ولم يتوقف على الواجب لان التعيين
من العبد والتوقف لما عين الشرع ولا يفوت لعدم تعيين الوقت ٥ واما النوع الثالث من الموقتة
وهو الذي يكون الوقت له معيارا لا سببا فالحكمة وجوب النية في اكثر الامساك فانه من حيث انه قربة وجبت
النية ويكفي في اكثر الامساك كما في صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث انه غير متعين في هذا
الوقت بل هو من محتملات الوقت يتوقف الامساك فيه على الصوم المشروع في الوقت وهو النفل فان
النفل هو الموضوع الاصلي في غير رمضان فيتوقف عليه ولا يسعد على غيره فوجبت النية من اوله ليقع
الامساك من اوله من محتملات الوقت ولا يتوقف الامساك على الصوم الواجب لان الواجب من محتملات
الوقت وتعيين الواجب الذي هو من محتملات الوقت من العبد وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية
التي تعينت بالشرع فاذا نوى من الليل صوم القضاء ينعقد الامساك من اول النهار للمحتمل الوقت فيجوز
فاما اذا انعقد الامساك للموضوع الوقت لا يمكن صرفه الي محتملات الوقت ومن حكم هذا النوع ايضا

ظ

المنذور م

انه لا فوات له لعدم تعيين الوقت **قوله** واما الرابع فحكمه عند ابي يوسف الجابه مضيقا
وعند محمد موسعا بشرط عدم التفويت عن العمر واثر الخلاف في الاثم وبنى بعضهم الخلاف على ان الامر
للفور عنده خلافا لمحمد والصحيح الاتفاق على ان الامر لا يفيده لكن محمد يقول نسبة اوقات الحج كل عام الى
العمر نسبة ايام قضاء رمضان وانما يتعين لادائه بالفعل كذا ههنا وهو مؤد اجماعا ولو تعين الاول
كان قاضيا ولما صح فيه النفل وابو يوسف يجعل العام الاول كوقت الظهر لفرضه لتوجه الخطاب عند
الامكان ولا مزاحم الا بادراك عام ثان وهو مشكوك فيه فلا مزاحمة فتعين بخلاف ايام القضاء فان ادراك
اليوم الثاني ليس بنادر فلم يفت بالتاخير كانه ادرك كل الايام فيتخير فلم يتعين ولهذا وانما جاز النفل
لان الحكم بالتعيين للاحتياط فظهر في الاثم وانما كان في الثاني مؤديا لان تعين الاول للشك في ادراكه
فاذا ادرك زال الشك وقام مقام الاول ومن حكمه ان وقته ظرف فلم يمنع شرعية غيره فيه فقلنا ان
التطوع يصح ممن لم يؤد الفرض خلافا للشافعي ويصح بمطلق النية على ان الحاله معينة للفرضية
فان الظاهر لا يتنفل فيه من لم يؤد فرضه فان عين النفل بطلت الدلالة بالصريح بخلاف رمضان
فان وقته معيار ولا مزاحم فيه فلغت نية النفل فيه لا باعتبار المؤدي بل بالنسبة الى الواجب ٥
واما النوع الرابع من المؤقت وهو المشكل فحكمه عند ابي يوسف الجابه مضيقا بتعين الاشهر
من العام الاول للاداء كاخر وقت الصلاة فلو اخر عنه يأثم وعند محمد الجابه موسعا فلا
فلا يتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز له التاخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته
عن العمر واثر الخلاف في الاثم فانه لو اخر عن العام الاول يأثم عند ابي يوسف ولا يأثم عند محمد وبنى
بعضهم وهم الكرخي وجماعة من مشايخهم الخلاف بين ابي يوسف ومحمد على ان الامر المطلق
عن الوقت للفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد فانه قال الامر المطلق عن الوقت على التراخي فكذلك الحج
والصحيح الذي عليه عامة مشايخهم ان الامر المطلق عن الوقت لا يفيد الفور بالاتفاق ومسئلة الحج
مسئلة مبتداة غير مبنية على ذلك فذهب محمد الى ان الحج فرض العمر بالاتفاق فكان جميع العمر وقت
ادائه لكن لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقت الحج فردا من افراد
اشهر الحج في عمره ونسبة وقت كل عام الى العمر نسبة شهر قضاء صوم رمضان فان قضاء صوم
رمضان متوقت بالعمر ووقت ادائه الشهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دونها في السنة
وانما يتعين وقت قضاء صوم رمضان بتعيين العبد فعلا كذلك لا يتعين وقت الحج الا بتعيين العبد
فعلا والعبد متى ادى الحج فهو مؤد اجماعا ولو كان العام الاول متعينا للاداء لصار بالتاخير عنه

العام

العام الاول فاينما للاداء فيكون في غير العام الاول قاضيا لا مؤديا ولو كان العام الاول متعينا للاداء
لما صح حج النفل في العام الاول لان اللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة انه لو تعين العام الاول
للفرض لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان لانه لم يشرع في اشهر الحج الا حجة واحدة وابو
يوسف يجعل الاشهر من العام الاول متعينا للاداء في الحال كوقت الظهر لفرضه فلا يحل له التاخير
لان الخطاب بالاداء متوجه عند الامكان في اشهر العام الاول لتمكنه فيه والخطاب بالاداء في الحج
في هذا الوقت ولا مزاحم لتعين هذا الوقت لان المزاحمة انما تثبت بادراك عام ثان وادراك عام
ثان مشكوك فيه لانه لا يدرك عام ثان الا بالحيوة الى الحيوة والموت في هذه المدة سواء في
الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فثبت انه لا مزاحمة لاشهر العام الاول فتعين اشهر العام الاول
للاداء فلا يحل له التاخير عنه وهذا بخلاف ايام القضاء في الصوم فان تاخيره عن الوقت لا يفوته
كما يفوت تاخير الحج عن العام الاول الحج لان ادراك اليوم الثاني ليس بنادر فلا يكون ادراك اليوم الثاني
مشكوكا فيه كادراك عام ثان في الحج بل ادراك اليوم الثاني مظنون فلم يفت بالتاخير كانه ادرك
كل الايام فيتخير العبد في القضاء بين ان ياتي به في اليوم الاول وبين ان ياتي به في اليوم الثاني فلم
يتعين اول الايام للقضاء قوله وانما جاز النفل اشارة الى قوله ولما صح النفل تقرير الجواب ان
النفل انما جاز لان الحكم بتعيين اشهر العام الاول للاداء الحج الفرض للاحتياط بسبب عروض
خوف الفوت لان التعيين امر اصلي فظهر اثر التعيين في حرمة التاخير وحصول الاثم به قوله
وانما كان في الثاني مؤديا اشارة الى جواب قوله ولو تعين الاول لكان قاضيا تقرير الجواب ان العبد
انما كان في العام الثاني مؤديا لا قاضيا لان تعين العام الاول للاداء للشك في ادراك العام الثاني فاذا
ادرك العام الثاني زال الشك وقام العام الثاني مقام العام الاول ومن حكم المشكل انه وقت الحج
ظرف لا معيار لان الوقت يفضل عن اداء الحج فان الوقوف الذي هو الركن الاعظم في الحج وقته يفضل عنه
وكذلك وقت الطواف والرمي وغيرهما ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم واذا
كان وقته ظرفا لم يمنع شرعية غيره فيه ومشابهه وقت الحج لوقت الصوم من حيث انه لم يشرع فيه
الا حج واحد وكذلك لا يوجب اشتباها في ظرفيته فلو اذن باداء حج اخر فيه كان تادا عليه بل على
امثاله من غير نقصان في الاول كما في وقت الصلاة فثبت انه في ذاته ظرف لا معيار واذا ثبت
انه ظرف لا بد فيه تعيين من جنسه كوقت الظهر ولان وقت الحج ظرف لا معيار قالوا اذا نوى التطوع
يصح ممن لم يؤد الفرض ويقع عما نوى خلافا للشافعي فانه قال بالغويته النفل ويقع عن حج

الفرض ويصح بمطلق النية عمن عليه الفرض بنا على ان الحال معينة للفرضية فان
الظاهر ان المسلم لا يتنفل فيه والحال انه لم يود فرضه فان نوى النفل بطلت دلالة الظاهر
بالصريح فان الوقت قابل للنفل فاذا سمى النص نفلا اندفع به ما تعين بالظاهر اي بدلالة الحال
بخلاف رمضان فان وقته معيار غير قابل للنفل فلا مزاحم في رمضان لصوم الفرض الذي هو مشروع
الوقت فلغت نية النفل فيه لا باعتبار معنى في المودى بل بالنسبة الى الواجب فان الوقت لا يسع الا
الواجب **قوله** تقسيمات على اصولنا الادا في الموقت الاتيان بعين الواجب في وقته
الشرعي وفي غير الموقت مطلقا وقضا الموقت الاتيان بمثل الواجب خارج وقته وغير الموقت
مطلقا ومن الادا كامل كصلوة الجماعة وقاصر كالمنفرد حيث يسقط الجهر وكالمسبوق ومشبه
للقضا كالموتم النائم والمحدث يتوضا ويعود بعد فراغ امامه فانهم قالوا في مسافر اقتدى بمثله في
الوقت فنام حتى فرغ الامام ثم سبقه حدث فدخل مصره للوضوء والوقت باق يقصر ولو تكلم
اتم ولو لم يفرغ او كان مسبوقا يتم ولو تكلم اتم ايضا والاصل انه مود باعتبار قيام الوقت قاض باعتبار
فراغ الامام لانه كان يقضي ما انعقدت له تحريمته لمثله فوجب بالسبب الموجب للاصل فاذا لم يتغير الاصل
لم يتغير المثل فاذا لم يفرغ فوجد من المقتدي ما يوجب كمال الصلوة نحو دخول المصر كونه مودبا في
الوقت وان وجد بعد فراغه فاعتراض الكمال على القضا لا يغيره عن وصف الادا كما لو وجد المغير
بعد خروج الوقت واذا تكلم بطل معنى القضا فعاد الى الادا فيتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف
المسبوق لانه مود ولهذا قالوا ان اللاحق لا يقرا ولا يسجد للسهو والمسبوق ياتي بهما لانه قاض
ما انعقد له احرام الجماعة ٥ ذكر المصنف تقسيمات على اصولهم قد مر ان العبادات على نوعين موقتة
وغير موقتة فالادا في الموقت الاتيان بعين الواجب في وقته الشرعي والادا في غير الموقت مطلقا اي
جميع العمر لان جميع العمر بمنزلة الوقت فيما هو موقت والقضا نوعان قضا الموقت وقضا غير
الموقت فقضا غير الموقت الاتيان بمثل الواجب خارج وقته وقضا غير الموقت الاتيان بمثل الواجب
مطلقا اي في عمره والادا ثلثة انواع ادا محض كامل وادا محض قاصر وادا مشبه للقضا
والمراد بالمحض ما يوديه الانسان بوصفه على ما شرع فالادا المحض الكامل كصلوة الجماعة فانها
تودى على ما حقها من الواجبات والسنن والادا والادا المحض القاصر كصلوة المنفرد فان
فيها قصورا حيث يسقط الجهر وكصلوة المسبوق اي الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان
فاتته ركعة او اكثر فان فعله ادا محض لكنه منفرد فيما سبق لان الادا لم يتحقق فيما فرع

الامام

الامام من ادايه فادا وه قاصر لكن اداوه في المقصود وكذا المنفرد لان صفة الجماعة متحققة فيما في
البعض ولانه وان كان منفردا فيما سبق لكنه مقتد فيه باعتبار التحريمة لانها ادركها مع الامام
وهي شي واحد ولهذا لا يصح اقتدا الغير به والادا المشبه للقضا كادا من اقتدى بالامام فاحدث فتوضا
وعاد بعد فراغ الامام وكل منهما يسمى باللاحق اي الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي وهو ادا باعتبار
الوقت مشبه للقضا باعتبار فوات ما التزمه من الادا مع الامام بفراغه وانما جعلوا فعله ادا يشبه
القضا من غير عكس لانه باعتبار اصل الفعل ادا وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع ثم من المعلوم
ان القضا قائم مقام الادا فهو في حكم المقتدي ومن المنفرد فلا يلزمه القراءة وسجود السهو كما في المقتدي
وفعله في المقصود وفي فعل المسبوق لانه مود باعتبار الوقت قاض صفة الجماعة فيما فاته مع الامام
فاداوه كامل بعضه محققا وبعضه حكما ولان هذا الفعل ادا مشبه للقضا قال المشايخ في مسافر
اقتدى بمسافر في الوقت فنام الماموم حتى فرغ الامام من الصلوة ثم سبق الحدث الماموم فدخل مصره
للوضوء والوقت باق يقصر الصلوة اي يصلي ركعتين ان لم يتكلم باعتبار معنى القضا ولو تكلم هذا المسافر
اللاحق بعد وجود المغير اتم اي صلى اربعا لزوال شبه القضا بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء
الوقت فيتغير فرضه ولو كان الامام بعد لم يفرغ او كان هذا المسافر مسبوقا يتم اي يصلي اربعا فرغ
الامام او لم يفرغ في المسبوق ولو تكلم المسبوق او اللاحق اتم ايضا اي صلى اربعا قوله والاصل اشتغل
اولا بالحكم على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه فقال والاصل اي اصل ما ادعينا من شبه القضا في فعل
اللاحق ان اللاحق مود باعتبار قيام الوقت قاض باعتبار فراغ الامام لانه كان خلف الامام في
الحكم لا انه خلفه حقيقة فكانه يقضي ما انعقد له تحريمته بمثله والبا في بمثله يتعلق بقوله
يقضي والضمير الذي اضيف اليه المثل عايد الى ما فوجب المثل بطريق القضا بالسبب الذي اوجب الاصل
فما دام الاصل لم يتغير المثل الذي هو القضا لان القضا خلف الادا والخلف لا يفارق الاصل ثم شرع
في تفريع الفروع عليه فقال فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدي ما يوجب كمال الصلوة نحو صلوته
بدخول مصره لانه مود في الوقت من كل وجه فاعتراض المغير يوثر وقد وجد المغير وان وجد ما ذكر
بعد فراغ الامام من صلوته فاعتراض الكمال على القضا دون الادا لا يغيره عن وصف الادا فانه اذا لم يتغير
الادا لم يتغير القضا كما اذا صار قضا محضا بان وجد المغير بعد خروج الوقت واذا تكلم فقد بطل
معنى القضا فعاد الامر الى الادا فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق فانه يخالف اللاحق
وموافق للمتكلم في انه يصلي اربعا اذا وجد المغير قبل الفراغ او بعده تكلم او لم يتكلم لانه مود ولا ن

اللاحق في حكم المقتدي لا يقرأ ولا يسجد للسهو وان سها والمسبوق يلزمه القراءة وسجود السهو لو
سها فيه لان اللاحق قاض لما انعقد له احرام الجماعة **قوله** تقسيم ومن القضاء ما
هو بمثل معقول كقضاء الصوم والصلوة بمثلها مع سقوط شرف الوقت وغير معقول كالفدية في
الصوم وثواب الانفاق في الحج فالمثلية ثابتة نصا فدية طعام مسكين ودين الله احق ان يقضى فيقتصر
عليه فلهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف اذا ادى خمسة زيوفا عن جياد في الزكوة يجوز لان الجودة لا
مثل لها صورة ولا معنى لعدم التقوم فسقطت وكذلك لا يقضي الوقوف ولا الرمي ولا الاضحية فان
قيل اوجبتم التصدق بالعين او القيمة فلما ليست الاضحية قربة بالنص مع احتمال ان يكون التصدق
باحدهما اصلا لانه هو المشروع في الاموال بل التضحية واحتمل العكس وهو الظاهر فيصار
اليه عند القدرة واذا بطلت تعينت الصدقة احتياطا لا لانها مثل بل اصل من وجه ومنه قضاء
يشبه الاداء كمن ادرك امامه في العيد راكعا يكبر وان كان موضعه قد فات بلا مثل واقتضى القياس
السقوط الا ان الركوع شبها بالقيام فكانه مدرك محله فيأتي به احتياطا ولهذا احتسبت تكبيرة الركوع
منها وليست في حال محض القيام وكقضاء السورة الفائتة من الاوليين في الاخريين لكون الصلوة
محل القراءة احتياطا بخلاف الفاتحة لان شرعها في الاخريين احتياط فلم يمكن صرفها الى ما عليه
ولم يمكن اعتبار تصحيح الاداء لانه مشروع اداء فيتكرر والسورة لا تجب قضاء لانه لا سورة في الاخريين
ليصرفها الى ما عليه وانما وجبت تتميما لمعنى الاداء فافترقا ٥ ومن القضاء ما هو بمثل معقول لكي
يدرك العقل مثليته كقضاء الصوم والصلوة بمثلها فان الصوم مثل الصوم والصلوة مثل الصلوة
مع سقوط شرف الوقت ومن القضاء ما هو بمثل غير معقول كالفدية في الصوم وثواب الانفاق في الحج
فان الفدية شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله
والفدا البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه والاحجاج عن الغير جائز ولكنه في الحج الفرض
مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات
فان صح فعليه حجة الاسلام والمودى تطوع فانه عرف جوازه بحديث الخثعمية فانه ورد في
عجز الشيخوخة وهي دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس
عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على
سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع والمتاخرون من اصحاب ابي حنيفة اختلفوا
في هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر فاما الحج فيقع عن

المأمور

المأمور وهو رواية عن محمد لان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له
ثواب الانفاق لان الانفاق فعله فيثاب عليه وانما يسقط الحج عن الآمر اما لان الانفاق سبب
واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع ولان الواجب عليه انفاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا
عجز عن اداء الحج بقي عليه مقدار ما يقدر عليه وهو انفاق المال في طريق الحج ولزمه دفع المال لنفقة
الحاج في الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز
ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر يشترط اهليته لا اهلية النائب كما في الزكوة وقال بعضهم الحج يقع
عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة وهو ظاهر المذهب لان ظاهر الاخبار في هذا الباب يشهد به
لانه صلى الله عليه وسلم قال للسائلة حجي عن ابيك واعتمري وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات
ولم يحج افيجزيني ان احج عنه فقال نعم فدل على ان اصل الحج يقع عن المحجوج ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو
نوى الحج عن نفسه يصير ضامنا فيثبت النيابة في الفعل واذا ثبت هذا فقول المصنف ثواب النفقة
في الحج باحجاج النائب انما يستقيم على المذهب الاول لا على المذهب الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام
الفعل لا الانفاق ومثلية الفدية في باب الصوم وثواب النفقة في الحج باحجاج النائب غير معقولة
لان العقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى فلم يكن مثلا قياسا واما الصوم فمثل الصوم
صورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه فلا يجوز اثباته بالقياس
لكن جوز بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين وقوله صلى الله عليه وسلم ودين الله
احق ان يقضى فيقتصر على ما ورد فيه النص فما لا يدرك بالعقل ولم يرد فيه نص يسقط لان ايجاب
المثل متوقف اما على ادراك العقل ويمكن ايجابه بالسبب الاول وعلى السمع فاذا لم يوجد واحد منهما
فلا حاجة الى الاسقاط كترك الاعتدال في اركان الصلوة لا يضمن بشيء سوى تحمل الاثم لانه ليس لذلك
الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا ولان ما لا يعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة
وابو يوسف اذا ادى خمسة زيوفا عن خمسة جياد في الزكاة يجوز اي يسقط عنه الواجب لكنه
يكون يكره لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الاية ولا يضمن شيئا لمعنى بدل الجودة لان
الجودة لا مثل لها صورة ومعنى لانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فسقطت وكذا لا تقضى
الوقوف ولا الرمي ولا الاضحية فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد فوات
وقتها التصدق بالمعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر باقية بعد ايام النحر
فانه يلزمه التصدق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية

بالنذر وغيره قلنا ثبتت التضحية قربة بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله
وقوله صلى الله عليه وسلم ضحوا وغير ذلك مع احتمال ان يكون التصدق باحدهما اي العين او القيمة
اصلا في باب التضحية لانه هو المشروع في باب الاموال الا ان الشرع نقل القربة من تمليك عين الشاة
او قيمتها الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم في ايام النحر واحتمل العكس اي احتمل
ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق وهو الظاهر فيصار الى التضحية التي هي الاصل عند القدرة
فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن فيه وهو التضحية واذا بطلت
التضحية المتيقنة لفوات وقتها تعينت الصدقة احتياطا لا لان الصدقة مثل التضحية بل
لان الصدقة اصل من الوجه الذي ذكرنا ومن القضاء قضاء يشبه الاداء لمن ادرك امامه في العيد راكعا
يكبر تكبيرات العيد قائما ان رجا ادراك الامام في الركوع لتكون التكبيرات في القيام من كل وجه
وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام لئلا يفوت اصلا فان خاف ان كبر تكبيرات
العيد ان يرفع الامام راسه فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع
تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيه
لم تترك سنة والحاصل انه يكبر في الركوع تكبيرات العيد وان كان موضعه قد فات بلا مثل واقتضى
القياس السقوط لانها قد فات موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع
فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة والسورة لا ياتي
بهما في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان حتى انه لو قنت قائما يفوته
الركوع فيركع فانه لا يقنت في الركوع لكن لما كان للركوع شبه بالقيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان
القيام هو الانتصاب وهو باق في الركوع باستواء النصف الاخير اذ انفصل بين القيام والقعود انما
يتحقق بالاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيهما لكنه فيه نقصان لما
فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا واما حكما فلان من ادرك
الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة فاذا ادرك الامام في الركوع فكانه قد ادرك
محل التكبير فثبت وجوب التكبير احتياطا لانه عبادة فيحتاط في اثباتها فيثبت شبهة الاداء
ولان للركوع شبها بالقيام بحسب تكبيرة الركوع من تكبيرات العيد وليست تكبيرة الركوع
في حال محض القيام فان محمدا قال يكبر وهو يهوي وهذا اصح مما روي عنه انه يكبر ثم يهوي
لانه يخلو حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاولى ومن القضاء الذي يشبه الاداء قضاء السورة الفائتة

من الركعتين الاوليين في الركعتين الاخريين فانه وان كانت قضاء فهو يشبه الاداء لان موضع القراءة
جملة الصلوة لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بقراءة الا ان الشفع الاول تعين بخبر الواحد الذي
يوجب العمل به وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا للقراءة وهو من هذا الوجه ليست بفائتة فوجب
اداؤها احتياطا اعتبارا لهذه الشبهة وان كانت قضاء ظاهرا بخلاف الفاتحة فانه لو ترك الفاتحة
في الاوليين سقطت لان شرعية الفاتحة في الاخريين احتياط فانه لم تشرع قراءتها في الاخريين بلا
ابتداء حتما وانما شرعت على سبيل الاحتياط اداء عملا بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يمكن صرفها الى ما عليه لانه يصير تغيير المشروع وذلك لا يكون
في ولاية العبد واما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الاخريين اداء فان قراها مرتين كان خلاف
المشروع لان تكرار الفاتحة في مرة واحدة غير مشروع وان قرا مرة واحدة وقعت عن الواجب والمسنون
الذي فيه جهة الوجوب فلذلك سقطت قراءة الفاتحة والسورة لا تجب قضاء لانه ليست في
الاخريين قراءة سورة ليصرفها الى ما عليه وانما وجبت قراءة السورة تتميما لمعنى الاداء وذلك
في الفاتحة غير ممكن فافترقا في القضاء والسقوط **قوله** تقسيمها في حقوق
العباد اما الاداء الكامل فكرد المغصوب اما القاصر فكرد العبد المشغول عنده بالجناية
وكاداء الزيوف في الدين اذا لم يعلم القابض اداء باصله دون وصفه فلو هلكت بطل حقه عند ابي حنيفة
ومحمد نظرا الى استيفاء حقه بالاصالة ولا مثل للوصف صورة ولا معنى فيسقط وان كان ابو يوسف
استحسن رد مثل المقبوض وطلب الجياد احياء لحقه ٥ ذكر تقسيم انواع الاداء والقضاء
في حقوق العباد اما الاداء الكامل فكرد المغصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب واما
الاداء القاصر فكرد العبد المشغول عند الغاصب بالجناية بان غصب عبدا فارغا فجنى عند
الغاصب ثم رده مشغولا بالجناية وكاداء الزيف في الدين بان وجب على المديون درهم جيد فادى
زيفا مكانه اذا لم يعلم القابض اداء باصله لانه من جنس حقه وليس اداء بوصفه لعدم وصف
الجودة فصار اداء قاصرا وقوله اذا لم يعلم القابض ليس بشرط لكونه اداء قاصرا بل هو اداء قاصر
علم به او لم يعلم وانما هو شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت العين هالكة
عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق فلو هلكت العين عند القابض
بطل حقه اصلا عند ابي حنيفة ومحمد نظرا الى استيفاء حقه بالاصالة لانه لما كان اداء باصله
صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثل للوصف صورة ولا معنى ولم يجز ابطال الاصل لاداء الوصف

الذي هو تبع فسقط واستحسن ابو يوسف رد المقبوض وطلب الجياد فاوجب مثل المقبوض
احيا لحقه **قوله** واما المشبه للقضا فكمن تزوج على ابيها وهو عبد فاستحق
وجبت قيمته فلو لم تقض بها حتى ملكه الزوج الاب سلمه اليها لانه عين حقها وهو في معنى القضا
لان بدل الملك يوجب بدل العين حكما فهو عين الحق ومثله حكما ولهذا وجب التسليم اعتبار العينيه
والحكم بالعتق لا بعد التسليم او الحكم بدلها اعتبار المثليه وكذا لو اعتقه او باعه قبل التسليم
صح اعتبار المثليه وعليه القيمه ولو حكم بالقيمه قبله ثم ملكه الزوج لا يعود حقها فيه ٥
واما الادا المشبه للقضا فكمن تزوج امراة على ابيها وابوها عبد فاستحق الاب بعدما ملكها وبطل عتق الاب وجبت على الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته
كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتدا فلو لم تقض بقيمته حتى ملك الزوج ابا المراة لزم الزوج
تسليم الاب الى المراة لانه عين حقها حتى لو امتنع الزوج عن التسليم بعد طلب المراة يجبر على
التسليم ولو اراد الزوج ان يدفع الاب اليها فامتنعت عن القبول يجبر عليه وهذا ادا في معنى
القضا لان تبدل الملك اوجب تبدل العين حكما فهو عين حق المراة في المسمى ولكن بمعنى المثل
ولكون العبد عين المسمى في العقد حقيقه وجب على الزوج تسليمه اعتبار العينيه فانه
عين حقها لكونه عين المسمى حكما ولم يحكم بعتق العبد الا بعد تسليمه اليها والحكم بدلها لانه
لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم فلا يعتق عليها والفقه فيه ان العقد حال
وقوعه لم يقع تمليكا للعبد لان تمليك ملك الغير لا يصح وانما وقع تمليكا لمثل ماليه العبد في الذمة
فكان المهر مثل ماليته الا ان ماليه العبد مثل لما في ذمته حقيقه ومالية محل اخر ليست كذلك
لانها تكون مثلا للمهر باطن فمتى امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه اعدل من القيمة
واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكا لها قبل التسليم او القضا فتنفذ تصرفات الزوج منه قبل التسليم
او القضا لان التصرفات صادفت ملك نفسه فلو اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم
او القضا صح اعتبار المثليه فانه مثل من وجه وعلى الزوج القيمة للمراة فيه **قوله**
واما القضا بمثل معقول فنوعان كامل كالمثل صورة ومعنى كضمان العدوان وبدل القرض تحقيقا
للجبر وقاصر كالقيمه فيما لا مثل له فيسقط عدالته لفوات المثل الصوري وعلى هذا من قطع ثم
قتل عمدا لوليه عند ابي حنيفه اعتبار الكمال الكامل والقاصر وقالا لا يسله فقط لانه تحقق
جهة القطع فالت الجناية اليه قلنا علة قائمة في الاهلاك باحيه اثر القطع سيصير ولهذا

فان ابا حنيفه

فان ابا حنيفه يوجب القيمه في انقطاع المثل يوم القضا لان وجوده محتمل فالقضا بالقاصر غير
مشروع الا بالحكم لسقط به الاحتمال ولهذا لم يضمن المنافع لان العين لا يماثلها صورة ولا معنى
لعدم التقوم لعدم البقا وعدم الاحراز لكونها اعراضا الا ان تعصد بالعقد فيجوز حكما شرعيا
لقيام العين مقام المنفعه وضمان العقد واجب بالتراضي وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين
ولا يمكن فافترقا ٥ لما فرغ من اقسام الادا ذكر اقسام القضا فقال واما القضا بمثل معقول
فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل في ضمان العدوان وبدل القرض
تحقيقا للجبر قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقد ثبت بالنص
ان الاموال امثال متساويه وقال عليه السلام الحنطه بالحنطه مثل بمثل الحديث فيجب رد المثل
لا رد القيمه ولان المقصود الجبر وهو في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والماليه وفي القيمه مراعاة
الماليه فقط فكان الايجاب بالمثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدي الناس فحينئذ يصار
الى المثل القاصر وهو القيمه فالمثل القاصر فالقيمه فيما له مثل كالمكيل والموزون والعددي المتقارب
اذا انقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق وفيما لا مثل له كالحيوانات
والثياب والعدديات المتفاوته فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر العين عند الجمهور
ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفه فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قتل
عمدا قيل برء اليد يتخير وليه ان شا يقطع ثم يقتل وان شا يقتل من غير قطع لان القتل المسبوق
بالقطع مثل كامل فاما القتل المنفرد فمثل قاصر لانه غير مماثل له الا معنى في الصوره وقالا يقتله ولا
يقطعه لان القتل بعد القطع يحقق موجب القطع وهو السراية فالت الجناية الى القتل
فان يحكمه حكم السراية بعينه قلنا القتل بعد القطع قبل البرء يحقق موجب القطع كما ذكر او
كانا جناية واحده من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان القتل بعد القطع قد
يكون علة قائمة في الاهلاك ماحية اثر القطع فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتدا فيتخير
الولي كما ذكر ولكون المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر اوجب ابو حنيفه
في المثلي القيمه اذا انقطع المثل يوم القضا لان وجود المثل محتمل فالقضا بالقاصر اي بالقضا
بالقيمه غير مشروع مع احتمال المثل الذي هو الاصل او المثل هو الواجب في الذمه قبل القضا
وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجي اوان المثل كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمه عند
انقطاع احتمال المثل فلا ينقطع احتمال المثل الا بالقضا فيصير القضا بالقاصر مشروعا بالحكم

لينقطع به الاحتمال ولكون المثل الكامل والقاصر شرطا في القضاء لم يضمن منافع الاعيان بالاتلاف
بطريق التعدي لان العين لا تماثل المنافع صورة ولا معنى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان
المنافع غير متقومة لان المنافع غير باقية فانها لا تبقى زمانين بل كما توجد تتلاشى فلا تتقوم
لان التقوم لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشيء وبعد الوجود
لا تحرز لكونها اعراضا لا تبقى زمانين ولا يتحقق الاحراز فيما لا يبقى زمانين فلا يكون متقوما فان
التقوم لا يسبق الاحراز وما ليس بمتقوم لا يضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر قوله الا ان تنعقد
استثناء منقطع من قوله بعدم الاحراز اي لا يتحقق الاحراز فيما لا يبقى زمانين لكن اذا انعقد
بالعقد المنافع ثبت احرازها حكما شرعيا لا حقيقة معقول المعنى فانه لما كان الناس محتاجين
الى عقد المنافع اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد للعقد من محل
ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد في المنفعة فيثبت الاحراز للضرورة وضمان العقد يجب
بالتراضي فاسدا كان العقد او جائزا فان للرضا اثرا في ايجاب اصل المال فيجب الاجر بالتراضي وضمان
العدوان مبني على اوصاف العين اي الجودة والرداءة وغيرهما ولا يمكن الضمان فان الرجوع الى
اوصاف المحل يوجب عدم الضمان فافترقا اي العدوان والعقد **قوله** واما القضاء
بمثل غير معقول فكغير المال المضمون به كالنفس يضمن بالمال ولا مماثلة بين المالك والمملوك ولهذا
لم يشرع الدية مع احتمال القصاص لانه مثل مطلقا وهذا عند تعذره حفظا للدم عن الهدر
ولو شهد بالطلاق او بالردة او القتل لم يضمن ملك النكاح ولا ولي ولا يلزم الشهادة بالطلاق
قبل الدخول اذا رجع عنها حيث يوجب ضمان نصف المهر لانه لم يجب فيه للبضع الا ترى انه لم يجب
مهر المثل كاملا لكن المسمى لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبوا تسليم النصف
مع فوات تسليم البضع كان قصرا لليد عن المال فاشبه الغصب ٥ واما القضاء بمثل غير
معقول فهو كغير المال المتقوم يضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس يضمن بالمال
لان المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهرة اذ لا مماثلة بين الادمي والابل
والدراهم صورة واما معنى فلان الادمي مالك والمال مملوك ولا تساوي بين المالك والمملوك
ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس لم يشرع الدية اي المال بطريق المثل مع احتمال
القصاص لان القصاص مثل للاول اي لقتل النفس مطلقا اي صورة ومعنى لانه قتل كالاول
والمقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني في معنى الانتقام كالاول وشرع الدية عند تعذر

القصاص حفظا للدم عن الهدر لا لان المال مثل له فان القصاص نهاية في العقوبات العاجلة
فلا يجوز مؤاخذة الخاطئ به لعذر الخطا ونفس المقتول محترمة لا تسقط حرمتها بعذر الخاطئ
فوجب صيانة دم المقتول عن الهدر فاوجب الشرع المال في حالة الخطا صيانة النفس المحترمة عن
الهدر لا بطريق انه مثل ولكون ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال لو شهد شاهدان بالطلقات الثلث
بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة او شهدا بردة المراة بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء
لم يضمن الشاهدان ملك النكاح لانه ليس بمال متقوم هذا ما فهم من ظاهر لفظ الكتاب في الصور
الثلث لكن في الصورة الثالثة خبط قال فخر الاسلام في كتابه في اصول الفقه ولهذا قلنا ان ملك النكاح
لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس بمال متقوم والصورة
الاولى من الصور الثلث فيه موافقة للصورة الاولى التي ذكرها المصنف واما الصورتان الاخيرتان
فيحتمل ان تحمل قوله وبقتل المنكوحة وبردتها على انهما معطوفان على قوله بالطلاق فيكون مثل ما فهم من
كلام المصنف ويحتمل ان يحمل على قوله بالشهادة فيكون مخالفا لما فهم من كلام المصنف وحمله
الشارح على الوجه الثاني فانه قال ولما بينا ان ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد
شاهدان بالتطليقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند الشافعي
يضمنان مهر المثل للزوج وكذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا
وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج وكذلك لو ارتدت المراة بعد الدخول لم يغرم للزوج شيئا
عندنا وعنده له مهر المثل عليها انتهى كلام الشارح وفي بعض نسخ البديع ولو شهد بالطلاق او
قتل او ارتدت فعلى هذا يكون مطابقا لما ذكره الشارح في حل اصول فخر الاسلام قوله والملك
في النكاح اشارة الى جواب دخل تقريره الدخل ان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما
عليه زوالا لان الزائل غير الثابت فمن ضرورة تقومه في احدى الحالتين تقومه في الحالة الاخرى
كالملك المستفاد بملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف النكاح فانه لا ينفك عن
مهر تقرير الجواب انما تقوم بالمال بضع المراة في النكاح تعظيما لخطره ليكون مصونا عن الابتذال ولا
يملك مجانا فان ما يتملكه المرء مجانا لا يعظم خطره عنده وذلك يحمل له خطر مثل خطر النفوس
لان النسل يحصل منه فالخطر للمملوك واما الملك الوارد عليه فليس له خطر ولهذا صح ابطال
الملك بالطلاق بغير شهود ولا ولي ولا عوض قوله ولا يلزم الشهادة جواب عما يقال لو لم يكن
البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع

بعد القضا بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فتبين انه متقوم عند الزوال ايضا تقرير الجواب
انه لم يجب ذلك قيمة للبضع الا ترى انه لم يجب مهر المثل تماما بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل
من مهر المثل او اكثر فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف المسمى لان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة
قبل الدخول يسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج فان المسمى لا يستحق تسليمه عند
سقوط تسليم البضع فلما اوجب الشهود تسليم نصف المسمى على الزوج باضافة الفرقة اليه مع فوات تسليم
البضع كان قصر اليد عن المال فانهم قد تواتروا في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فاشبه
الغصب في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع **قوله** واما القضا المشبه للادا فكرجل
تزوج على عبد غير معين فادى القيمة اجبرت على قبولها والقيمة قضا بصارالية للعجز عن الاصل
الا انه مجهول من وجه فيعجز عن تسليمه فقلنا ان ادى الاصل صح وان مال الى العجز وجبت والمثل التعيين
الاصل الا بالقيمة للجهالة كان التقويم اصلا من وجه فراحمت المسمى بخلاف المعين لعدم التوقف على
التقويم وكانت قضا فلم يعتبر عند القدرة ٥ واما القضا المشبه للادا فمثل رجل تزوج امراة
على عبد غير معين فادى الزوج القيمة اجبرت المراة على قبول القيمة وقيمة الشي قضا له انما يصار
اليها عند العجز عن تسليم الاصل ولكن لما كان هذا الاصل وهو المسمى مجهولا من وجه اي
باعتبار الوصف معلوما من وجه اي باعتبار الجنس عجز عن تسليمه باعتبار انه مجهول وصح تسليمه
باعتبار انه معلوم فان ادى الاصل صح تسليمه باعتبار كونه معلوما وان مال الى العجز باعتبار جهالة الوصف
اذ لا يمكن تسليم المجهول وجبت القيمة بهذا الاعتبار ولما لم يتعين الاصل وهو المسمى الا بالقيمة للجهالة
صار التقويم اصلا من هذا الوجه اذا القيمة بهذا الاعتبار مثل العبد الذي يقضي فصارت القيمة مزاحمة
للمسمى بخلاف العبد المعين فانه غير متوقف على التقويم لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمة العبد
المعين قضا محضا فلم يعتبر قيمة العبد المعين عند القدرة على تسليمه فلا يجبر على القبول ٥
قوله تنبيه القدرة التي هي شرط التكليف سابقة وهي نوعان ممكنة من الادا فلا
يشترط للبقا فلا يسقط الواجب بالموت ولا الحج والفطرة بهلاك الزاد والراحلة والمال وقد
قال زفر والشافعي اذا اسلم او بلغ او طهرت ولم يبق من الوقت ما يسع الادا لا يجب عليهم وانا
استحسنا نحن الوجوب لانعقاد السبب وتقدير القدرة للامكان الذاتي ولا لانتقال الى
القضا للعجز الحالي وميسرة بعد صفة الواجب الى السهولة كالزكاة الواجبة
جزا من المال لا يشترط النما الميسر فاشترطت للبقا ابقا تلك الصفة المشروعية فيسقط
بالهلاك

بالهلاك والانقلب منا قضا للميسر بخلاف الاستهلاك للتعدي وكصحة التكفير بالصوم للاعسار
بعد الحنث لقيام الميسر متعلم بالعسر واعتبار العدم الحالي لقوله فمن لم يجد اذ لو قصد عدم
الوجدان في العمر بطل الصوم ولهذا ساوى الهلاك فيه الاستهلاك لعدم تعين المال والوقت فلم
يكن متعديا والمال في الزكوة متعين وكبطلانها بالدين لمنافاة اليسر فان نقض بالكفارة اجيب بالفرق على
قول ان الزكوة للاغنا فاشترط كمال السببية وهو الغنى والدين ينافيه والكفارة زاجرة لا مغنية
ولهذا تادت بالعتق والصوم ويكفي اصل المال مع اليسر لتحصيل الثواب المقابل للجناية • القدرة وهي
الامر الذي يتمكن به العبد من الفعل شرط للتكليف بالفعل فان العاجز عن الفعل تكليفه به يعد سفها
في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا ينسب الى الحكيم تعالى وهذه القدرة التي هي شرط التكليف
سابقة على التكليف التنجيزي وهي نوعان ممكنة من الادا وميسرة والممكنة من الادا وهي
ادنى ما يتمكن به العبد من الادا ما لزمه شرطت في ابتدا الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب
في واجب واحد لان القضا عندهم يجب بالسبب الذي يجب به الادا فكان وجوب القضا بقا ذلك
الوجوب بعينه لا وجوبا وقد تحقق الوجوب بوجود القدرة في ابتدا التكليف فلا يشترط
قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضا
بقا ذلك الوجوب وبقا الشي غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقا بان يقال وجد ولم
يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط الوجود شرط البقا لان ما هو شرط الشي لا يلزم ان يكون شرطا
لغيره كالشهود في النكاح شرط لابتدايه دون بقايه ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه
بقا التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكليف ابتداي فلا يسقط الواجب بالموت اي اذا اوجب
على العبد فعل في وقت فاخره عن وقته مختارا فمات قبل ان يقدر ثانيا لا يسقط لان الواجب بالموت
قبل ان يقدر ثانيا قيايم لما فيه من الفوات تاخيره مختارا وان لم يكن القدرة موجودة اصلا فلا باثم
واذا قدر على الحج بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه فان لم يحج ولم يقدر بعده بهلاك
الزاد والراحلة ومات قبل ان يقدر ثانيا فلا يسقط الحج الواجب بالموت بل يواخذ به يوم القيامة
وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يواخذ به واذا وجب الفطرة عليه بوجود المال فلم يود ولم
يقدر بعده بهلاك المال ومات قبل ان يقدر ثانيا فلا يسقط الفطرة الواجبة بالموت بل
يواخذ به يوم القيامة وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يواخذ به وقال الشافعي وزفر اذا اسلم
الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحايض ولم يبق من الوقت ما يسع الادا لا يجب عليه الصلاة لانه

لوجوب الادا دون وجوب القضا فمن بلغ قبل خروج الوقت بعد خروج الوقت وجب القضا
الوقت شرط التكليف القدرة ... لان هذه القدرة شرط ٥

ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه
وعندهم يجب الصلوة عليه استحسانا لانعقاد السبب الذي هو ادراك جزء من الوقت في حق اصل الوجوب
فثبت به اصل الوجوب وهو ليس بمفتقر الى شيء اخر وشرط وجوده وهو توهم القدرة موجود للامكان الذاتي
لجواز ان يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء
ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم الى القضاء والقدرة الميسرة وهي قدرة كاملة زايدة على اصل القدرة بتغيير صفة
الواجب الى السهولة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهي زايدة على القدرة الممكنة بدرجة
لان الامكان يثبت بها ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية
دون البدنية لان اداء المالية اشق على النفوس من البدنية والفرق بين القدرتين ان الممكنة شرطت للتمكن
من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها فلا تغير صفة الواجب بل اصل الوجوب فكانت شرطا محضا
فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالشهود في النكاح فان الشهود شرط لانعقاد النكاح وليس بشرط
لبقائه وان الميسرة شرطت للتيسير وكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى السهولة
فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لانها صفة الواجب
يتحول من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلم يكن بد لبقاء
الواجب من بقائها وليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط
هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جايزا فلما توقف الوجوب على هذه
القدرة دون الممكنة كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة وذلك كالزكوة الواجبة
جزءا من المال بشرط النماء فاشترطت القدرة الميسرة لبقاء الزكوة الواجبة لا لكونها شرطا بل لبقاء
الصفة المشروعة فانه لم يشرع الا بصفة النماء فيسقط الزكاة بهلاك النصاب والا انقلبت الزكاة غرما
مناقضا لليسر فان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة والحق متى وجب بوصف
لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء وهذا الواجب اوجبه الشرع بصفة نماء المال حقيقة
او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لا يبقى غرامة في غير اصل ماله فلا يكون الباقي ما كان
واجبا ابتداء بل يكون سببا اخر فلا يجب الا بسبب جديد وهذا بخلاف استهلاك النصاب فانه وان كان الباقي
غرامة محضة لكن لما تعدى على محل مشغول بحق الغير قدر المستهلك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء
المال تقديرا قوله وكصحة التكفير عطف على قوله كالزكاة فان الموسر اذا حنث في اليمين ثم اعسر
بعد الحنث صح تكفيره بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة لوجهين احدهما انه المحض عند

قيام

قيام القدرة بالمال فان الشارع خيره بين انواع الكفارة والتخيير تيسير والثاني النقل الى الصوم لقيام العجز الحالي
مع توهم القدرة في المستقبل ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني بل اعتبر العدم الحالي
لقوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام اذ لو قصد عدم الوجدان في العمر لبطل الصوم واذا ثبت ان وجوب الكفارة
بقدرة ميسرة صار وجوب الكفارة كوجوب الزكاة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا اهلك المال
انتقل الوجوب الى الصوم ضرورة لكن المال ههنا غير معين فاي مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولان
المال الغير عين في الكفارة ساوى الهلاك في خصوص الكفارة الاستهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال
بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكاة لانه لما لم يتعين المال والوقت ههنا لم يكن الاستهلاك
تعديا على الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء والمال في الزكوة متعين فكان استهلاكه تعديا على محل
مشغول بحق الغير وموجب الضمان قوله وكبطلانها بالدين عطف على قوله كالزكوة اي وميسرة تغير صفة
الواجب الى السهولة كالزكاة الواجبة وكبطلان الزكاة بالدين لمنافاة اليسر فان الزكاة واجبة بقدرة
ميسرة وشرط وجوبها فبطل وجوبها بالدين الذي اقترن بوجوبها لان الدين مناف للغناء واليسر لان الغناء انما
يحصل بما فضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذ الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلم يحصل
الغناء بملك قدر الدين وكذلك اليسر اذ كان المودى فضل مال غير مشغول بحاجته والمراد بمشغولية المال
بالحاجة انه متعين لقضاء الدين لان تفريغ الذمة واجب ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكانه كالمصروف
الى الدين فان نقض بالكفارة فان الدين لا يمنع وجوب الكفارة والدين ينافي اليسر اجيب بالفرق على قول ان
الزكاة لمعنى الاغناء لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ورد في صدقة الفطر واغناء
الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغناء على سبيل العبادة ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكاة
فتعينت لشكر نعمة المال والشكر يستدعي سببا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن
كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيمنع وجوب الشكر من كل الوجه فاشترط كمال السببية
وهو الغنى والدين ينافي الغنى فانه يسقط الحاجة عن الغنى واما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة
وعن قيام صفة اليسر بتلك القدرة لكنها شرعت زاجرة لا مغنية ولهذا تتادى الكفارة بالعتق والصوم
فاذا لم يكن الاغناء لم يشترط صفة الغناء في المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا يعدم بالدين
ولما لم تقع الكفارة شكرا للغناء بل جزاء للفعل لم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى ما يصلح لكسب
الثواب فكفى اصل المال مع اليسر لتحصيل الثواب المقابل للجناية قوله مسئله ما لا يتم الواجب
الا به وان كان مشروطا به لم يجب بتحصيل الشرط مطلقا والوقوع مشروط به وهو مقدور للمكلف

فواجب وغير الشرط كترك الاضداد في الواجب وفعل الضد في المحرم وغسل جزء من الراس غير واجب والاكثر
على الوجوب وقيل لا يجب فيهما واستدل على الاول لو لم يجب كان مباحا والمشروط واجبا مع عدمه وفيه تكليف
ما لا يطاق. ورد بان المشروط اذا كان مطلقا والشرط مباحا لم يلزم الوجوب حال عدمه بل حال العدم وجوبه
على ان التكليف به حال عدم الشرط ان كان محالا فالتكليف به مشروط بوجوده وكل ما وجوبه مشروط بشرط
لم يجب تحصيل الشرط وايضا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وعلى الثاني لو وجب لزم تعقل الموجب له واوجب
قيام ما يدل على وجوبه وليس العقل ولا الشرع لعدمه ولامتنع التصريح بغيره ولكان مقدارا ومثابا عليه
ومعاقبا بتركه ولارتفع المباح واوجبت النية قالوا لو لم يجب لصح الفعل دونه والا لزم تكليف المحال بتقدير
عدمه ولما وجب التوصل الى الواجب قلنا ان اريد بالوجوب والصحة ما لا بد منه فمسلم وان اريد انه مامور
به فممنوع وابن دليله وان سلم ان التوصل واجب مع الاسباب المستلزمة لمسبباتها لا لنفس الاجزاء الفعل خلاف
الشرط والحسية والعقلية وفيه نظر لاطراده من حيث توقف المشروط على الشرط ○ ما لا يتم الواجب
الا به اما ان يكون وجوب الواجب مشروطا به او لا يكون مشروطا به فان كان مشروطا به فهو كما لو قال الشارع
اوجبت عليك الصلاة ان كنت متطهرا فلا خلاف في انه لا يجب تحصيل الشرط وانما الواجب الصلوة اذا
وجد الشرط وان لم يكن وجوب الواجب مشروطا به بل يكون وجوبه مطلقا غير مشروط الوجوب بذلك الغير
بل لوقوع مشروط بذلك الغير وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ما لا يتم الواجب الا به مقدورا للمكلف او لا
الثاني كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة والرجل في المشي وحضور الامام الجمعة وحضور تمام العدد
فيها فانها لا تكون واجبة بل عدمها مانع الوجوب الا على راي من يجوز تكليف ما لا يطاق والاول وهو ان يكون
ما لا يتم الواجب الا به مقدورا للمكلف هو محل النزاع وهو لا يخلو اما ان يكون شرطا شرعيا للواجب كالوضوء
للصلوة او لا يكون شرطا شرعيا والمختار عند المصنف ان وجوب الشيء مطلقا اي من غير تقييده بوجوب
شيء من مقدماته يوجب وجوب الشرط الشرعي اذا كان مقدورا للمكلف دون غير الشرط كترك الاضداد
في الواجب الذي لا يتم الواجب الا به وفعل الضد في المحرم الذي لا يتم ترك المحرم الا به وغسل جزء من الراس
بغسل الوجه الذي لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الراس واكثر الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة
قالوا ما لا يتم الواجب الا به لا في الشرط ولا في غيره سواء كان مقدورا او غيره واستدل على الاول وهو ان
ما لا يتم الواجب الا به واجب اذا كان شرطا شرعيا مقدورا بانه لو لم يجب الشرط لكان مباحا تركه وكان
المشروط واجبا مع عدم الشرط وفيه تكليف ما لا يطاق لانه حينئذ بمنزلة ما اذا قال الآمر للمامور لك
مباح ترك الشرط وواجب عليك الفعل مع عدم الاتيان بما لا يتم الا به وذلك تكليف ما لا يطاق ورد هذا

بان وجوب المشروط اذا كان مطلقا والشرط مباحا لم يلزم الوجوب حال عدم الشرط بل حال عدمه وجوبه وفرق
بين الامرين فلا يكون التكليف حينئذ بالمشروط تكليفا بما لا يطاق على انه يقال ان التكليف بالمشروط حال عدم
الشرط ان كان محالا فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط بالشرط فالشرط
لا يكون واجب التحصيل والدليل الصحيح على الاول ان يقال لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا والتالي باطل لانه
خلاف المفروض بيان الملازمة ان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه فاذا تركه فلا يخلو اما ان يكون الفعل
حينئذ واجبا اولا والثاني باطل والا يلزم ان يكون وجوب الشيء مقيدا بالشرط بوقت وجود الشرط
والتقدير خلافه والاول اما ان يكون الفعل يمكن الحصول عند عدم الشرط اولا الثاني باطل والا
يلزم تكليف ما لا يطاق وعلى الاول فلا يكون شرطا واستدل على الثاني وهو ان ما لا يتم الواجب الا به اذا
كان غير شرط غير واجب من وجوه الاول لو وجب غير الشرط لزم تعقل الموجب له لامر بغير الشرط
لامتناع ايجاب الشيء مع الذهول عنه واللازم باطل فان الموجب للشيء قد يغفل عما يتوقف عليه ورد بانا
لا نسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم ذلك لو كان الوجوب لاصالة اما اذا كان بالتبعية فلا وان
سلم فمنقوض بوجوب الشرط الثاني لو وجب غير الشرط لوجب قيام ما يدل على وجوبه واللازم منتف
اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء اللازم فلان ما يدل على الوجوب اما العقل وهو غير معتبر واما الشرع
وهو معدوم اذ لا نص يدل عليه ورد بمنع انتفاء التالي فان النص الدال على وجوب الشيء دال على وجوب
ما لا يتم الا به ولو سلم فمنقوض بوجوب الشرط الثالث لو وجب غير الشرط لامتنع التصريح بغير
وجوبه اي امتنع التصريح بان غير الشرط لا يكون واجبا لانه مناقض الحكم بانه واجب واللازم باطل القطع
بانه يصح ان يقول الشارع اوجبت عليك غسل الوجه وما اوجبت عليك غسل شيء من الراس ورد بانه ان
تيسر غسل الوجه بدون غسل شيء من الراس فالملازمة ممنوعة وان لم يتيسر فبطلان اللازم ممنوع
الرابع لو وجب غير الشرط لكان مقدرا حذرا من التكليف ما لا يطاق وما وجب غسله من الراس غير مقدر
ورد بانه مبني على القول بان كل واجب لا يتقدر بتقدر معدود فالزيادة على اقل ما ينطلق عليه الاسم هل يوصف
بالوجوب لكون نسبة الكل الى الوجوب نسبة واحدة او الوجوب اقل ما ينطلق عليه الاسم والزيادة ندب
فمن ذهب الى الاول قال الكل ما ياتي به من ذلك فهو واجب والاصح انما هو القول الثاني وهو ان الواجب اقل ما
ينطلق عليه الاسم اذ هو غير ممكن به من غير لوم على ترك الزيادة من غير بدل وهو مقدور الخامس لو
وجب غير الشرط لكان مثابا على فعله ومعاقبا على تركه واللازم باطل فان الثواب والعقاب على صوم
النهار وتركه لا على الامساك شيء من الليل وتركه ورد بمنع بطلان اللازم السادس لو وجب غير الشرط

لا يرتفع المباح واللازم باطل بيان الملازمة ان المباح يحصل به ترك الحرام وترك الحرام واجب فما يحصل به الواجب
فهو واجب فالمباح واجب فلا يكون مباحا ورد بمنع الملازمة فانه انما يلزم ارتفاع المباح اذا لم يكن يحصل ترك
الحرام الا به اما اذا حصل بغيره فلا لانه حينئذ لا يكون المباح مما لا يتم الواجب الا به السابع لو وجب غير الشرط
لوجبت نيته لانه حينئذ يكون عملا شرعيا واللازم باطل ورد بانه انما يجب النية فيه اذا كان مقصودا بالذات
اما اذا كان مقصودا بالتبع فلا القايلون بان وجوب الشي مطلقا يستلزم وجوب ما لا يتم الا به اذا كان
مقدورا سوا كان شرطا او غير شرط قالوا لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لصح الفعل الواجب دونه واللازم باطل
بالاتفاق بيان الملازمة ان الاتي بالفعل الواجب آت بجميع ما وجب عليه والاتيان بجميع ما وجب يوجب
الصحة ولانه لو لم يصح الفعل دونه لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدمه وتكليف ما لا يطاق باطل فعدم الصحة
باطل ولانه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لما وجب التوصل الى الواجب واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة
ان التوصل الى الواجب به والتقدير انه ليس بواجب والجواب انه ان اريد بالوجوب في نفي اللازم في الملازمة
الثانية وبعدم الصحة في نفي اللازم في الملازمة الاولى ان ما لا يتم الواجب الا به لا بد منه في تحصيل الواجب
فنفي اللازم فيهما مسلم والملازمة ممنوعة فانه يجوز ان لا يكون منه بد مع انه لا يكون واجبا بان لا يكون
مامورا به وان اريد به انه مامور به فنفي اللازم ممنوع وابن دليله على هذا والاجماع عليه ممنوع وان سلم ان
التوصل الى الواجب واجب بالاجماع فعلى الاسباب المستلزمة لمسبباتها لا لنفس الامر بالفعل بخلاف الشرط
والحسية والعقلية وفي هذا الجواب نظر لانه مطرد في الشرط وحينئذ توقف المشروط على الشرط كتوقف
المسبب على السبب والحق ما ذهب اليه الاكثر وهو ان ما لا يتم الواجب الا به شرطا او غيره واجب
بيانه ان ايجاب الشي مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مستلزما لوجوب المقدمة وكان واجبا عليه
حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال فان قيل لا نسلم لزوم التكليف حال عدم المقدمة
وانما يلزم ذلك لو كان عدم وجوب المقدمة مستلزما عدم المقدمة وهو ممنوع اجيب بان ايجاب الشي
مطلقا يقتضي ايجابه في جميع الاحوال ومن جملتها الحالة التي عدمت فيها المقدمة فيلزم ايجابه حال
عدم المقدمة وهو تكليف بالمحال وايضا عدم ايجاب المقدمة وان لم يستلزم عدمها لكنه يجوزه فيلزم
منه جواز المحال فان قيل لا نسلم ان ايجابه مطلقا يستلزم ايجاب المقدمة اذ من الجايز تقييده بوقت
حصول المقدمة فان قلت انه خلاف الظاهر من غير دليل لورود الامر مطلقا وذلك غير جايز قلت يلزمكم
ايضا خلاف الظاهر لانكم توجبون المقدمة من غير دلالة ايجاب الشي عليه فالجواب ان ايجاب المقدمة
امر لم يدل عليه اللفظ لا نفيا ولا اثباتا فلم يكن خلاف الظاهر والتقييد بوقت وجوب المقدمة ينفيه

اللفظ لان المطلق يقتضي الوجوب على كل حال فتقييده بوقت وجود الشرط ينفيه فيكون
خلاف الظاهر لان خلاف الظاهر اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما اثبته اللفظ وما لا ينفيه اللفظ ولا
يثبته لا يكون اثباته ونفيه مخالفة للظاهر **قوله** فصل المحظور الممنوع وفي الشرع
ما ينتهض سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له والاول فصل عن باقي الاحكام والثاني عن المخير
والثالث عن المباح المستلزم ترك فعل واجب فان ذمه من جهة ترك الواجب ٥ لما فرغ من المباحث
المتعلقة بالواجب شرع في مباحث المحظور وهو في اللغة الممنوع يقال حظرت عليه كذا اي منعته منه
وفي الشرع ما ينتهض سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له والاول وهو قوله فعله سببا للذم
فصل عن باقي الاحكام وهي الواجب والمندوب والمباح والمكروه وقوله شرعا احتراز عن مذهب المعتزلة والثاني
وهو قوله بوجه ما فصل عن المخير فانه يجوز ان يحرم واحدا لا بعينه من امور متعددة فان فعل كل
واحد منها بعينه لا ينتهض سببا للذم شرعا مطلقا بل يكون فعله بوجه ما ينتهض سببا للذم وهو
ان يفعل الجميع والثالث وهو قوله من حيث هو فعل له فصل عن المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب فانه
يذم عليه لكن لا من جهة فعله بل من جهة استلزامه ترك الواجب **قوله** مسئلة الاكثر
على استحالة اتصاف فعل بالحظر والوجوب من جهة واحدة الا من جوز تكليف المحال والخلاف في
النوع الواحد هل يوصف بهما كالسجود لله والصنم وفي الفعل الواحد لاختلاف الجهة كوجوب الصلاة
في الدار المغصوبة من جهة كونها صلوة وحرمتها من جهة الغصبية فاجازه اكثر الفقهاء وخالف
في الاولى بعض المعتزلة وفي الثانية الجبائي وابنه والظاهرية والحنابلة والزيدية ولا تجب عندهم ولا
يصح ولا يسقط بها الفرض ولا عندها والقاضي منهم يسقط عندها لا بها قالوا السجود نوع
واحد مامور به لله تعلى فلا يكون منهيا عنه للصنم من حيث هو سجود والمنهي قصد تعظيمه قلنا
تغايرا بالشخصية فلم يستلزم وجوب احدهما وجوب الاخر ولا حرمته حرمته وان اردتم مطلق السجود
ممنوع بل المامور به المقيد بقصد تعظيم الله تعلى ولهذا قال لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا
لله والمنهي عنه ههنا هو المامور به ٥ اتفق العقلاء على استحالة اتصاف فعل واحد بالحظر
والوجوب من جهة واحدة لتقابلهما الا على راي من جوز التكليف بالمحال وانما الخلاف في انه هل
يجوز انقسام النوع الواحد من الافعال الى واجب وحرام كالسجود لله تعلى والسجود للصنم حتى
يوصف فرد من السجود بانه واجب ويوصف فرد اخر بانه حرام وفي ان الفعل الواحد بالشخص
واجب حرام من جهتين كوجوب الصلوة في الدار المغصوبة من جهة كونها صلوة وحرمتها من

تعلم

جهة انه غصب شاغل لملك الغير فاجازه اكثر الفقها وخالف في الصورة الاولي بعض المعتزلة وخالف
في الصورة الثانيه الجبائي وابنه واهل الظاهر والخالمة والزيدية ولا يصح الصلوة في الدار المغصوبه
عندهم ولا تصح ولا يسقط بها الفرض ولا عندها والقاضي ابوبكر بوافقهم في ذلك الا في سقوط
القضا فانه قال يسقط الفرض عندها لا بها قالوا في الصورة الاولي السجود نوع واحد مامور به لله
تعلى فلا يكون حراما ولا منهيا عنه بالنسبه الي الصنم من حيث هو سجود والا لزم ان يكون الشي الواحد
مامورا به منهيا عنه وذلك محال وانما المحرم المنهي قصد تعظيم الصنم وهو غير السجود قلنا السجود
لله تعلى والسجود للصنم تغايرا بالشخصيه وان اتحدا بالنوع فلم يستلزم وجوب احدهما وجوب
الاخر ولا حرمة احدهما حرمة الاخر وما قيل من ان السجود مامور به لله تعلى فان اريد به مطلق السجود
اي السجود من حيث هو ممنوع بل المامور به لله تعلى السجود المقيد بقصد تعظيم الله تعلى دون ما
قصد به تعظيم الصنم ولهذا قال الله تعلى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن
ولو كان كما ذكروه لكان المنهي هو عين المامور به وهو محال **قوله** وقالوا في الثانيه الوجوب
والحظر متعلقان بفعل المكلف وما وجد منه افعال محرمة عليه عاص بها فاستحال وصفها بالطاعة
قلنا سوغه تغاير الجهتين فالمحكوم عليه بالوجوب الهيئة الاجتماعية من ذات الفعل واحدى صفتيه
وبالحرمه مجموع الذات والصفه الاخرى قالوا متلازمان ههنا فالواجب متوقف على الحرام وما لا يتم
الواجب الا به واجب فالحرام واجب ولان الحركه والسكون داخلان في مفهوم الصلوة وشغل الحيز
داخل في مفهومي الحركه والسكون الداخلين في مفهومها فشغل الحيز داخل في مفهومها لانه جزؤها
والشغل حرام فالصلوة التي جزؤها حرام ليست واجبه لان وجوبها يستلزم وجوب اجزائها وجزءها
الحرام والا لكان الواجب بعض اجزا الصلوة لا نفسها لتغاير الكل والجزء قلنا الاتفاق على ان العبد
اذا امر بخياطة ثوب ونهي عنه في مكان مخصوص فجمع كان طايعا وعاصيا للجهتين وما قرروا وارد
والجواب واحد قالوا في الصورة الثانيه الوجوب والحظر يتعلقان بفعل المكلف لا بالبس فعله
والافعال التي وجدت من المصلي في الدار المغصوبه افعال اختياريه محرمة عليه عاص بها ماثوم
بفعلها وليس له من الافعال غير ما صدر عنه فاستحال وصفها بالطاعه والوجوب لان الحرام لا يكون
واجبا والمعصية لا تكون طاعه قلنا سوغ كون الفعل الواحد حراما واجبا تغاير الجهتين فان
التغاير بين الشيئين كما انه قد يقع بتعدد النوع تارة كالانسان والفرس وبتعدد الشخص تارة
كزيد وعمرو فقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع [illegible] المحكوم عليه شخصا بسبب اختلاف صفاته

الاجزا

113

الاجزا الهيئه الاجتماعيه من ذاته والصفه الاخرى كالحكم على زيد بكونه مذموما لفسقه ومشكورا
لكرمه وذلك مما لا يتحقق معه التقابل بين الحكمين وقولهم ان الفعل الموجود منه في الدار المغصوبه متحد
وهو حرام ولا يكون واجبا قلنا المحكوم عليه بالحرمه ذات الكون من جهه كونه غصبا فلا يلزم منه امتناع
الحكم بالوجوب من جهة كونه صلوة ضرورة اختلاف الجهتين قالوا متعلق الوجوب والحرمة متلازمان
وذلك لان متعلق الوجوب يكون مغايرا لمتعلق الحرمه والا يلزم منه تكليف ما لا يطاق والخصم لا يقول به
فيما نحن فيه سوا قيل باحالته او بجوازه واذا كانا متغايرين فلا يجوز ان يكونا غير متلازمين فان
الغصب والصلوة وان انفك احدهما عن الاخر في غير مسئلة النزاع فهما متلازمان في مسئلة النزاع
فتعين ان يكونا متلازمين وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل الحرام وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فالحرام الذي ذكرتموه واجب وهو تكليف ما لا يطاق وايضا فان الحركات المخصوصه في الصلوة والسكنات
داخله في مفهوم الصلاة لانها جزء الصلاة وشغل الحيز داخل في مفهومي الحركة والسكون فان
الحركه عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون شغل الجوهر للحيز اكثر من زمان
واحد فشغل الحيز داخل في مفهومي الحركه والسكون الداخلين في مفهوم الصلوه فكان شغل الحيز
داخلا في مفهوم الصلوة لان جزء الجزء جزء وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام فالصلوة التي جزؤها حرام
لا تكون واجبه لان وجوبها ان استلزم وجوب جميع اجزائها يلزم وجوب الجزء الحرام وهو تكليف ما
لا يطاق وان لم يستلزم وجوب الصلوة وجوب جميع اجزائها كان الواجب بعض اجزاء الصلاة لا
نفسها لان الجزء مغاير للكل قلنا الاتفاق على ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون
في مكان مخصوص بان قال اوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكون في المكان
المخصوص فان فعلت هذا اثبتك وان فعلت هذا عاقبتك فجمع العبد بان سكن المكان المخصوص
وخاط الثوب كان طايعا وعاصيا للجهتين وما قررتم من التقسيم وهو بعينه وارد ههنا وذلك
بان يقال متعلق الوجوب ان كان متعلق الحرمة يلزم تكليف ما لا يطاق وليس كذلك فيما فرض من الصورة
وان تغايرا فهما في الصورة المفروضه متلازمان وان جاز انفكاكهما حسب ما قيل في الصلاة في الدار
المغصوبه فالواجب متوقف على الحرام فيلزم ان يكون الحرام واجبا وقد قيل بالجمع بين الواجب
والمحرم فيها فما هو الجواب في هذه الصورة فهو الجواب في صورة النزاع وعلى هذا اندفع الاشكال
الثاني ايضا من حيث ان شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصه الداخله في مفهوم
الخياطه وشغل الحيز بالسكون محرم على ما قيل في محل النزاع من غير فرق والجواب يكون مشتركا

قوله واستدلوا لو لم يصح لما سقط قال القاضي وقد سقط الاجماع ويحتمل ان الفرض
ساقط عندها لا بها جمعا بين دليليه والاجماع والحق نفي الاجماع لمخالفة احمد والفرق والخروج
يوبدا استحالة تعلق الامر والنهي به معا وقول ابي هاشم انه عاص به وبالاقامة مستلزم لتكليف المحال
والقول باستصحاب المعصية بعيد لعدم النهي عنه والقول بالجهس غير ممكن لاستحالة امتثال الخروج
وعدمه معا ٥ استدل على المذهب المختار بانه لو لم تصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف
بها عن المكلف واللازم باطل اما الملازمة فلان الصلوة اذا لم يكن صحيحة لم يكن الاتيان بها اتيانا
بفعل المامور به والتكليف لا يسقط بعدم الاتيان بالمامور به واما بطلان اللازم فكما قاله القاضي انه
سقط التكليف بالاجماع والذي يدل على تحقق الاجماع ان السلف لم يامروا الظلمة بقضا الصلوات المؤداة
في الاماكن المغصوبة وحمل القاضي ابو بكر ان الفرض يسقط عندها لا بها جمعا بين ما ظنه دليلا
على امتناع صحة الصلوة وبين الاجماع على عدم النكير على ترك القضا والحق نفي الاجماع لمخالفة
احمد فانه قد خالف الفقها في سقوط التكليف بالصلوة في الدار المغصوبة وهو افقه بمعرفة الاجماع
من غيره فانه قد بالغ في تفتيش النقليات ومع مخالفته كيف يصح دعوى انعقاد الاجماع والفرق
بين الصلوة في الدار المغصوبة والخروج منها تحقق الجهتين في الصلوة في الدار المغصوبة وعدم
تحققهما في الخروج منها ويبدو استحالة تعلق الامر والنهي بالخروج معا لان الخروج منها ليس له
جهتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى وقول ابي هاشم انه عاص بالخروج منها والاقامة
فيها مستلزم لتكليف المحال فانه اذا كان عاصيا بالاقامة فيها يكون مامورا بالخروج منها واذا كان
عاصيا بالخروج منها يكون الخروج منهيا عنه فيكون الخروج مامورا به ومنهيا عنه وليس للخروج جهتان
حتى يكون مامورا به باحديهما ومنهيا عنه بالاخرى فيكون تكليفا بالمحال وقول امام الحرمين
باستصحاب المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد لان المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه واذا لم يكن
الخروج منهيا عنه كيف يتصور ان يكون معصية قوله والقول بالجهتين غير ممكن اشارة الى جواب
دخل تقرير الدخل انه يجوز تعلق الامر والنهي بالخروج من جهتين كما في الدار المغصوبة تقرير الجواب
ان القول بالجهتين للخروج غير ممكن باستحالة الامتثال بالخروج وعدم الامتثال به معا لانه
كان مامورا به يلزم الامتثال به واذا كان منهيا عنه يلزم عدم الامتثال به قوله
فصل المندوب هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا والاول فصل عن الحرام والمكروه
والمباح والاحكام الثابتة لخطاب الوضع وبقي اللازم عن المخير والموسع في اول الوقت ٥ المندوب

لغة

لغة المدعو لمهم ماخوذ من الندب وهو الدعا الى مهم ومنه قول الشاعر لا يسالون اخاهم حين
يندبهم في النائبات على ما قال برهانا ٥ وفي الشرع المندوب هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على
تركه مطلقا فالمطلوب فعله فصل عن الحرام والمكروه والمباح وغيره من الاحكام الثابتة لخطاب
الوضع وقوله شرعا احتراز عن مذهب المعتزلة وقوله من غير ذم على تركه فصل عن الواجب المعين والمضيق
وقوله مطلقا عن الواجب المخير والواجب الموسع في اول الوقت والواجب على الكفاية قوله مسئلة
وهو مامور به عند الكرخي والجصاص مجازا والقاضي وجمع من الشافعية حقيقة لنا صحة نفي الامر
عنه دليل المجاز فيقال صلوة الضحى ليس بمامور بها والعصر مامور بها قالوا طاعة وليس لذاته والا لزم
بتقدير النهي عنه لا لكونه مرادا ولا الصفة مشتركة بينه وبين غيره من الحوادث والا لعمت كل حادث
ومراد ولا لانه مثاب عليه والا لم يكن طاعة بتقدير عدمه ولا لكونه موعودا به اذ لو ورد لوجب فتعين
انه طاعة لامتثال الامر قلنا بل لكونه مقتضى ومطلوبا ومثله ذكره ولو كان لكونه مامورا كان تركه معصية
على ان قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقول بريرة تامرني فقال لا بل انا شافع دليل عدم
الامر حقيقة ٥ ذهب الكرخي والجصاص ابو بكر الرازي الى ان المندوب مامور به مجازا وذهب
القاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية الى ان المندوب مامور به حقيقة واختار المصنف الاول واحتج عليه
بان صحة نفي الامر عن المندوب دليل المجاز وقد صح نفيه فيقال صلوة الضحى ليس بمامور بها المثبتون لكون
المندوب مامورا به حقيقة المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذات الفعل المندوب اليه
والا لكان طاعة بتقدير ورود النهي عنه ولا لكونه مرادا لله تعالى والا كان كل مراد الوقوع طاعة
وليس كذلك ولا لصفة مشتركة بين المندوب وبين غيره من الحوادث والا لعمت الطاعة كل
حادث قوله ومراد متعلق بقوله ولا لكونه مرادا ولا لانه مثاب عليه والا لم يكن طاعة بتقدير عدم
الثواب وليس كذلك فانه وان لم يثب عليه لا يخرج عن كونه طاعة ولا لكونه موعودا بالثواب عليه
لانه لو ورد فيه وعد لتحقق استحالة الخلف في خبر الشارع والثواب غير لازم له بالاجماع والاصل
عدم ما سوى ذلك فتعين ان يكون طاعة لما فيه من امتثال الامر فان امتثال الامر يسمى طاعة اجاب
المصنف بان كونه طاعة لكونه مامورا به ولو كان فعله طاعة لكونه مامورا به لكان تركه معصية
لان ترك المامور به معصية ولذلك يقال امرته فعصاني قال الله تعالى افعصيت امري وقال لا يعصون
الله ما امرهم ومنه قول الشاعر امرتك امرا جازما فعصيتني ٥ وليس ترك المندوب معصية
بالاتفاق ويدل على انه مامور به حقيقة قوله صلى الله عليه لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك

غيرهم

لعله الضحي

عند كل صلوة وقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة وقد عتقت تحت عبد لو راجعته فقالت يامرك يا رسول
الله فقال لا انما انا شافع نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم الامر في الصورتين مع ان الفعل فيهما مندوب
قوله مسئلة الاكثرون انه غير تكليفي ونازعهم ابو اسحق والنزاع لفظي فانه ان
عنى ما امر به او اثيب عليه فتكليفي او ما طلب جزما فليس ٥ ذهب الاكثرون الى ان المندوب
غير تكليفي ونازعهم الاستاذ ابو اسحق وقال انه تكليفي والنزاع لفظي فانه مبني على تفسير لفظ
التكليف فانه ان عني بالتكليفي ما امر به او ما اثيب عليه فالمندوب تكليفي وان اريد بالتكليفي ما طلب
جزما اي مطلوب طلبا يمنع النقيض فليس المندوب بتكليفي قوله فصل المكروه
لغة من الكريهة وهي الشدة في الحرب وفي الشرع يطلق على الحرام وقول محمد كل مكروه حرام نحده
حده وعن ابي حنيفة وابي يوسف هو الى الحرام اقرب ويطلق على ترك ما ترجحت مصلحته كترك المندوب
فان لم يكن منهيا فيحد بترك الاولى وعلى ما نهي عنه تنزيها كالصلوة في الوقت المكروه فيحد بالنهي الذي
لا ذم على فعله والخلاف في كونه تكليفيا كالمندوب ٥ المكروه في اللغة ماخوذ من الكريهة وهي
الشدة في الحرب ومنه قولهم رجل كره اي شديد الراس وفي معنى ذلك الكراهة والكراهية وفي
الشرع يطلق المكروه ويراد به الحرام وقول محمد كل مكروه حرام فاذا كان المكروه وهو الحرام
نحد المكروه حد الحرام ونقل عن ابي حنيفة وابي يوسف ان المكروه الى الحرام اقرب ويطلق المكروه
ويراد به ما مصلحته ترجحت كترك المندوب وان لم يكن منهيا عنه فيحد المكروه بترك الاولى
ويطلق المكروه على ما نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوة في الاوقات والاماكن المخصوصة فيحد
المكروه بالمنهي الذي لا ذم على فعله والخلاف في كون المكروه تكليفيا كالخلاف في المندوب قوله

ترك صح

فصل المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا ونقض بخصال الكفارة والاداء في اول الوقت مع العزم
والفعل واجب وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بفعال الله تعالى فانها لا
توصف بالاباحة والاقرب ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك
من غير بدل والاول فصل عن فعل الله تعالى والثاني عن الواجب الموسع والمخير ٥ المباح ماخوذ من
الاباحة والاباحة لغة الاظهار والاعلان وقد ترد بمعنى الاطلاق والاذن ومنه يقال ابحته
اي اطلقته فيه واذنت له وفي الشرع قال المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا وهو منقوض
بخصال الكفارة المخيرة فانه ما من خصلة منها الا والمكلف مخير بين فعلها وتركها وبتقدير
فعلها لا يكون مباحة بل واجبة وكذلك اداء الصلاة في اول وقتها الموسع المصلي مخير بين

فعلها

فعلها وتركها مع العزم وليست مباحة بل واجبة وقيل المباح ما استوى جانباه في عدم الثواب
والعقاب ونقض بفعال الله تعالى فانها كذلك ولا توصف بالاباحة والاقرب ما دل الدليل السمعي
على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل والاول فصل عن فعل الله والثاني عن الواجب
الموسع في اول الوقت والواجب المخير قوله مسئلة الاتفاق ان الاباحة حكم شرعي وبعض
المعتزلة انه لا معنى لها الا نفي الحرج عن الفعل والترك هو قبل الشرع ومستمر بعده فليس شرعيا قلنا لا
ننكر ان انتفاء الحرج عنهما ليس باباحة شرعية وانما الشرعية خطاب الشارع بالتخيير وليس ثابتا
قبل الشرع فليس ما نفيتموه ما اثبتناه ٥ اتفق المسلمون على ان الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض
المعتزلة مصيرا منه الى ان الاباحة لا معنى لها الا نفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع
ومستمر بعده فلا يكون حكما شرعيا قلنا لا ننكر ان انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس باباحة شرعية
وانما الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك وهذا ليس بثابت قبل الشرع فلا
يخفى الفرق بينهما فاذا ما نفيتموه مغاير لما اثبتناه قوله مسئلة المباح غير مامور به والكعبي
لا مباح بل ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به لنا ان الامر طلب واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح
فيه والاجماع انه قسم من الاحكام قال كل مباح ترك حرام وترك واجب لا يتم الا باحد اضداده وما
لا يتم الواجب الا به واجب وكونه من الاحكام ملحوظ فيه ذات الفعل دون تعلق الامر به بسبب توقف
ترك الحرام عليه وحينئذ لا يكون مامورا به جمعا بين الادلة واجيب بان المباح ليس ترك الحرام بل شيء يترك
به مع امكان تركه بغيره فلم يلزم وجوبه واجاب مع تسليم ان الترك لا يتم الا باحد اضداده وان ما توقف
عليه الواجب واجب لا يمكن منع كون هذا الضد واجبا غايته انه غير معين فاذا اختاره المكلف تعين
ووجب ولا يخلص الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي فليس بواجب كما مر او نلتزم بطلانه
لو كان كذلك لكان المحرم اذا ترك به محرم واجبا والواجب اذا ترك به واجب حراما فاجاب بانه لا مانع من
اتصاف الفعل بهما لاختلاف الجهة كما مر ٥ اتفق الفقهاء والاصوليون على ان المباح غير مامور
به خلافا للكعبي فانه قال لا مباح في الشرع بل كل فعل يفرض مباحا فهو واجب مامور به لنا ان الامر
طلب الفعل واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه فالمباح غير مامور به والاجماع على ان المباح
قسم من الاحكام فان الحكم ينقسم الى وجوب وندب واباحة وغيرها فمنكر المباح خارق للاجماع
قال الكعبي انه ما من فعل من الافعال يوصف بكونه مباحا الا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام وترك
الحرام واجب وما لا يتم ترك الحرام دون التلبس بضد من اضداده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب

ثم اعتذر عن الاجماع المحتج به بانه يجب حمله على ذات الفعل فان المباح من الاحكام اذ لو حظ ذات
الفعل دون تعلق الامر به بسبب توقف ترك الحرام عليه وحينئذ لا يكون مامورا به جمعا بين الادلة
بقدر الامكان واجيب عن قول الكعبي بان المباح ليس ترك الحرام بل شي يترك به الحرام مع امكان تحقق
ترك الحرام بغيره فلا يكون يلزم ان يكون واجبا فاجاب الكعبي انه اذا سلم ان ترك الحرام واجب وان
الترك لا يتم دون التلبس باحد اضداد الحرام وان ما توقف عليه الواجب واجب فالتلبس بضد من
الاضداد واجب فلا يمكن منع كون هذا الضد واجبا غايته ان الواجب من الاضداد غير معين قبل
تعيين المكلف له ولكن لا اختلاف في وجوبه وتعينه اذا اختاره المكلف وعينه والاخلاص الا
بان يقال ما لا يتم الواجب الا به من عقلي كنصب السلم للصعود او عادي كطلب الرفيق في السفر
فليس بواجب شرعا فحينئذ يندفع دليل الكعبي لكون ترك الاضداد من الشروط الواجب عقلا فلا
يلزم من وجوب الشي شرعا وجوب ترك اضداده وقد عرفت ضعف هذا والزم الكعبي ايضا بانه
لو كان الامر على ما ذكرت لكان المحرم اذا ترك به محرم اخر واجبا والواجب اذا ترك به واجب اخر حراما
فكان الصلاة حراما اذا ترك بها واجب اخر وهو محال فاجاب الكعبي بانه لا مانع من اتصاف الفعل بهما
اي الوجوب والحرمة بالنظر الى جهتين مختلفتين كما في الصلوة في الدار المغصوبة وحله ان
يقال ما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا اذا كان متعينا لحصول الواجب به اما اذا كان الواجب
كما يمكن ان يحصل به يمكن ان يحصل بغيره لا يتعين ذلك لحصول الواجب فلا يصير واجبا وان اختاره
المكلف وعينه لان اختيار المكلف وتعيينه لا يجعل ما ليس بواجب واجبا **قوله**
مسئلة الحق ان يقال المباح ليس داخلا في مسمى الواجب لان المباح ما خير فيه بين الفعل والترك
وهو مباين للواجب وقيل داخل لان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب وما راد به
الواجب فصل قلنا ما به الاشتراك ليس تمام حقيقة المباح والنزاع لفظي فان عني المباح ما
اذن في فعله مطلقا فجنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص والمندوب وان اريد ما اذن فيه ولم
يلزم على تركه فليس بجنس قطعا ٥ اختلفوا في ان المباح هل هو داخل في مسمى الواجب ام
لا فقال طايفة لا وهو الحق وقال اخرى نعم وهو الباطل حجة الحق ان المباح ما خير فيه بين الفعل
والترك وما خير بين الفعل والترك مباين للواجب فالمباح مباين للواجب والمباين للشي غير داخل
في مسمى ذلك الشي شبهة الباطل ان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب والزيادة التي
اختص بها الواجب فصل له غير نافية للاشتراك قلنا ما به الاشتراك وهو ما لا حرج في فعله

ليس

ليس تمام حقيقة المباح والنزاع لفظي فان عني بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير ان تقيد
تقييد الاذن في الترك فجنس للواجب وللمباح بالمعنى الاخص وللمندوب فان الثلثة مشتركة في انه
اذا اذن في فعله وان اريد بالمباح ما اذن في فعله ولم يلزم على تركه فليس بجنس للواجب قطعا لكن يكون
جنسا للمندوب وللمباح بالمعنى الاخص وان اريد به ما اذن في فعله وتركه من غير ترجيح احدهما على الاخر
بل خروج عنه ساير الاحكام **قوله** تنبيه وعلى هذا فاذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز
فنفاه اصحابنا واثبته الشافعي وظهرت الفايدة فيمن حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر
عن يمينه ثم لياتِ الذي هو خير فان الوجوب سابقا منسوخ بالاجماع فبقي الجواز عنده ولم يبق
عندنا قال لان من ضرورة الوجوب الجواز ولا عكس في الانتفا قلنا الماهيتان متغايرتان ولو
سلم فما هو جزء الوجوب منتف بانتفائه لاستحالة بقا حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ولا
وجود للاعم الا متشخصا فالحق ان ليس هو جزء الوجوب قطعا بل حكم شرعي ثبت بدليل منفصل
كما في جواز صوم عاشورا بعد انتساخ الوجوب فانه ثابت بصلاحية كل يوم لصوم النفل من
قبل ٥ لما بين ان الجواز جنس للواجب بنى عليه مسئلة وهي انه اذا نسخ الوجوب هل يبقى
الجواز فقال نفاه اصحابنا اي اذا نسخ الوجوب لا يبقى الجواز واثبته الشافعي اي اذا نسخ الوجوب
يبقى الجواز وظهرت فايدة الخلاف في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا
فليكفر عن يمينه ثم لياتِ الذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث ووجوب سبق
الكفارة على الحنث منسوخ بالاجماع فبقي جواز سبق الكفارة على الحنث عند الشافعي ولم يبق عند اصحاب
ابي حنيفة قال الشافعي لان من ضرورة الوجوب الجواز وليس من ضرورة الجواز الوجوب فان
الجواز مشترك بين الوجوب وغيره فيكون الجواز اعم من الوجوب مطلقا والعام من ضرورة الخاص
وليس الخاص من ضرورة العام ولا عكس في الانتفا اي انتفا الجواز ليس من ضرورة انتفا الوجوب
فان انتفا العام غير لازم لانتفا الخاص فيجوز انتفا الوجوب بدون انتفا الجواز فاذا كان الوجوب
ثابتا فلا بد من دليل يفيده والدليل الدال على تحقق الوجوب دال على تحقق الجواز واذا نسخ الوجوب
فلا بد وان يكون بدليل فالدليل على نسخ الوجوب يفيد انتفا الوجوب ولا يدل على انتفا الجواز
لما عرفت ان انتفا الخاص غير مستلزم لانتفا العام فيبقى الدليل الدال على الجواز سالما
عما يعارضه فان الناسخ لا يعارضه فيبقى الجواز عملا بالدليل الدال على الجواز السالم عما
يعارضه قال المصنف قلنا الماهيتان متغايرتان اي ماهية الوجوب وماهية الجواز واذا

كانتا متغايرتين لم يكن احدهما من ضرورة الاخرى فلا يكون الجواز من ضرورة الوجوب ولو سلم ان الجواز
من ضرورة الوجوب فالجواز الذي هو جزء الوجوب منتف بانتفائه لاستحالة حصة النوع من
الجنس بعد عدم النوع ولا وجود للاعم الا متشخصا فالحق ان الجواز الباقي ليس هو جزء الوجوب قطعا
بل حكم شرعي ثبت بدليل منفصل كما في جواز صوم عاشوراء بعد انتساخ الوجوب فانه ثابت لصلاحية
كل يوم لصوم النفل من قبل وللقايل ان يقول ان اردتم بقولكم الماهيتان متغايرتان انهما متباينتان
ممنوع فان الجواز اعم من الوجوب والاباحة والندب والاعم لا يباين الاخص وان اردتم به ان مفهوم
الوجوب مغاير لمفهوم الجواز فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون احدهما من ضرورة الاخر فان العلم مغاير
للخاص في المفهوم وهو من ضرورته الخاص قوله ولو سلم انما هو جزء الوجوب منتف بانتفائه قلنا للقايل
ان يقول الجواز اعم من الوجوب ولا يلزم ان يكون جزءا له لجواز ان يكون اعم من الوجوب ولازما له
ولا يكون جزءا بل لازما خارجا عن ماهية الوجوب سلمنا انه جزء الوجوب لكن لا نسلم انه منتف بانتفاء
الوجوب فان الجزء لا يلزم انتفاؤه بانتفاء الكل اذا كان اعم من الكل وههنا اعم قوله لاستحالة بقاء
حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع قلنا الاستحالة ممنوعة فانها مبنية على ان الفصل علة
لحصة النوع من الجنس وهو ممنوع قد علم وجه المنع في فن اخر ولئن سلم ان الفصل علة للحصة
ولكن لا نسلم انه علة في الماهيات الوضعية بل انما هو علة في الماهيات المحصلة فان الوجوب
الذي فرض انتفاؤه هو من الاحكام المتعلقة التعلق التنجيزي ليس من الاحكام المتعلقة التعلق
العلمي التي قدر به ممتنع انتفاؤها ولئن سلم ان الفصل علة لحصة النوع مطلقا سواء كانت الماهية
محصلة او وضعية فلا نسلم انه يلزم من انتفاء الفصل انتفاء الجزء الاعم وانما يلزم ذلك ان لو لم
يكن انتفاء الفصل مستلزما الفصل اخر يقوم الجنس به وههنا كذلك فان الفصل الذي يقوم به في
الوجوب هو الحرج في الترك فاذا انتفى يلزم عدم الحرج في الترك وهو فصل صالح لان يتقوم الجواز
به قوله ولا وجود للاعم الا متشخصا مسلم قوله فالحق ان الباقي ليس هو جزء الوجوب قطعا
ممنوع وسند المنع ما ذكره على ان قوله الباقي مشعر بانه جزء الوجوب فان الجواز الذي ليس جزء
الوجوب لا يقال له الباقي لما كان هذا البحث خارجا عن اصول الفقه آثرنا فيه الاختصار
على ما ذكر **قوله** مسئلة الحق انه ليس بتكليف والنزاع فيه مع ابي اسحق لفظي فان
معناه وجوب اعتقاد الاباحة والوجوب تكليف وعندنا الفعل فيه كلفة ومشقة ولا تكليف
مع التخيير ه اختلفوا في المباح هل هو داخل تحت التكليف واتفق الجمهور من العلماء على

ظ

الجوازم

النفي

النفي اي على ان المباح ليس بتكليف خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني والحق ان النزاع في ان
المباح تكليف لفظي فان عند ابي اسحق معنى كونه تكليفا وجوب اعتقاد الاباحة والوجوب
تكليف وعند الجمهور التكليف بفعل فيه كلفة ومشقة ولا كلفة في المباح لكونه مخيرا بين الفعل
والترك **قوله** فصل الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف الاول الحكم على الوصف
بالسببية والسبب ما يتوصل به الى مقصود ما وفي الشرع كل وصف ظاهر منضبط دل السمع
على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي كجعل الدلوك سببا للصلوة ولله تعالى في كل واقعة عرف حكمها
بالسبب حكمان نفس الحكم والسببية المحكوم بها على الوصف المعرف له وفايدة نصب الاسباب تعريف
الاحكام بعد انقطاع الوحي لعسر الوقوف في كل واقعة على الخطاب والموجب هو الله تعالى والسبب
امارة لا موجب لذاته والا لكان موجبا قبل الشرع والخطاب عندنا للاداء والوجوب بالسبب
فهو جبري والاداء اختياري كما يجب الصلوة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطع الجنون
والاغماء دون يوم وكما تجب العشر والفطرة على الصبي عندنا والزكوة عند الشافعي نظرا الى انعقاد
ولا خطاب ه لما فرغ من الاحكام الثابتة بخطاب الاقتضاء والتخيير شرع في الاحكام الثابتة
بخطاب الوضع والاحكام الثابتة بخطاب اصناف الاول الحكم على الوصف بكونه سببا والسبب في
اللغة ما يمكن التوصل به الى مقصود ما ومنه سمي الحبل سببا وفي الشرع السبب عبارة عن كل وصف
ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي وما فيه من القيود المفيدة
للاحتراز ظاهر وذلك كجعل دلوك الشمس معرفا لوجوب الصلوة في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس والحكم الشرعي ليس هو نفس الوجوب الوصف المحكوم عليه بالسببية بل حكم الشرع
عليه بالسببية ولله تعالى في كل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل اخر من الادلة السمعية
حكمان احدهما نفس الحكم المعرف بالسبب والاخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم وفايدة
نصب الاسباب معرفات للاحكام تعريف الاحكام بعد انقطاع الوحي لعسر وقوف المكلفين
في كل واقعة من الوقايع على خطاب الشارع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقايع
عن الاحكام الشرعية وسواء كان المسبب مما يتكرر بتكرره الحكم كدلوك الشمس لوجوب الصلوة
او غير متكرر كالاستطاعة للحج وسواء كان وصفا وجوديا او عدميا شرعيا او عقليا
كما ياتي في موضعه فهو امارة معرفة للحكم لا موجبا له لذاته والا لكان موجبا له قبل ورود الشرع
والموجب هو الله تعالى للخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع والوجوب

لعله الوضع صح

بالسبب والوجوب جبري لم يشترط لاصله اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما
يثبت السبب بدون اختياره واما وجوب الادا الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار اي يثبت في
حال لو اختار العبد فيها الادا لقدر عليه الا ان وجوب الادا موقوف على اختيار العبد على
معنى انه ان اختار وجوده ثبت والا فلا والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب ولا يشترط فيه
القدرة على الادا ووجوب الادا يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الادا اي
سلامة الاسباب والالات ووجوب الادا يتوقف على اختياره الفعل كما تجب الصلوة على من لا
يصلح للخطاب كالنائم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطع الجنون والاغما دون يوم وليلة فانهم
مواخذون بالقضا بعد الانتباه والافاقة والقضا انما يجب بدلا عن الفايت عند من يجعله
التفويت ولولا التفويت لما وجب القضا ولولا الوجوب لما تصور التفويت وكما يجب
العشر وصدقة الفطر على الصبي عند اصحاب ابي حنيفة اذا كان له مال عند تقرر السبب مع
ان الخطاب موضوع عنه وكما يجب الزكوة في مال الصبي عند الشافعي نظرا الى انعقاد السبب مع ان
الخطاب موضوع عنه **قوله** فان قيل لو كانت السببية حكما لافتقرت الى سبب
معرف ويدور او يتسلسل ثم الوصف ان كان معرفا بنفسه لزم ذلك قبل الشرع او لصفة
فالكلام فيه كما بدو الدور او التسلسل لازم ثم الطريق الى معرفة كون الوصف سببا هو المستلزم
من الحكمة الداعية من جلب مصلحة او دفع مفسدة وهو ممتنع لامكان تعريف الحكم بنفس
الحكمة من دون الوصف ولانها ان كانت قديمة لزم قدم معرفة السببية او حادثة
احتاجت الى معرف اخر لخفائها ويعود التقسيم قلنا نقطع بان معرفة السببية
بالخطاب او بالحكمة اللازمة للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة والحكمة المعرفة ليست
مطلق حكمة بل المضبوطة بالوصف المقترنة بالحكم والا يمتنع تعريف الحكم بها لخفائها
واضطرابها واختلافها بالاشخاص والاحوال والازمان ثم اذا كانت مضبوطة بالوصف
فهي معروفة بنفسها ولا يلزم من تقدمها على الشرع كونها معرفة للسببية لتوقف
ذلك على اعتبارها في الشرع ۵ فان قيل لو كانت السببية حكما شرعيا لافتقرت في
معرفتها الى سبب اخر يعرفها ويدور ان افتقر كل واحد من السببين الى الاخر او يتسلسل
ان كان كل سبب يفتقر الى غير الاخر وهو محال ثم الوصف المعرف للحكم اما ان كان معرفا
للحكم بنفسه لزم ان يكون معرفا له قبل ورود الشرع وهو محال او معرفا للحكم بصفة

زايدة عليه فالكلام في تلك الصفة الزايدة كما بدو الدور او التسلسل لازم لانه ان كان معرفه
مرتبة من المراتب بما هو سابق عليه يلزم الدور والا يلزم التسلسل ثم الطريق الى معرفة كون الوصف
سببا للحكم انما هو ما يستلزمه من الحكمة الداعية للحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة وذلك ممتنع
لوجهين الاول لو كانت الحكمة معرفة لحكم السببية لامكن تعريف المسبب بنفس الحكمة من دون
توسط الوصف وليس كذلك بالاجماع الثاني ان الحكمة اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة
لزم من قدمها قدم موجبها وهو معرفة السببية وان كانت حادثة احتاجت الى معرف اخر
لخفائها ويعود التقسيم في ذلك المعرف قلنا نقطع بان معرفة السببية مستندة الى الخطاب
او الى الحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة فلا يستدعي سببا اخر يعرفها حتى
يلزم الدور او التسلسل وبه يندفع الاشكال الثاني ايضا واما الوجه الاول من الاشكال الثالث
فالوجه في دفعه ان الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة بل الحكمة المضبوطة بالوصف
المقترنة بالحكم فلا يكون بمجردها معرفة للحكم فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها
ولا بلزومها من الوصف فلا يمكن تعريف الحكم بها لعدم الوقوف على ما به التعريف لاضطرابها
واختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد
الناس الى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للعسر والحرج عنهم
واما الوجه الثاني منه فالوجه في دفعه ان نفس الحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة
بنفسها غير مفتقرة الى معرف اخر ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع كونها معرفة للسببية
لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع ولا اعتبار لها قبل ورود الشرع **قوله** تنبيه سبب
وجوب الايمان العقل على القول بانه موجب بنفسه ومعناه ان الله تعالى يوجبه والعقل
معرف وعليه فخر الاسلام وعلى هذا فالاسلام واجب على من لم تبلغه الدعوة وعلى الصبي
العاقل قبل الشرع والادا منه فعلى بعد انعقاد السبب ونفس الخطاب على القول بان العقل غير
موجب وعلى هذا فلا يصح قبله وبعده بالعقل يجعل الشرع وسبب وجوب الصلوة وقتها واضافة
السببية النسبية باللام لدلوك الشمس والاضافة لصلوة الظهر الدالة على الاختصاص
والتكرر بتكرره وفساد الادا قبله والصحة في اوله مع تاخر اللزوم كما مر وسبب الزكاة ملك
النصاب للنسبة ولهذا جاز التعجيل بعد ان الغنى لا يتم دون الاستنما في زمان فاقيم الحول مقام
حقيقة النماء وكان المال الواحد بسبب تكرار الاحوال متكررا حكما وسبب الصوم ايام رمضان

ومتى كان الوقت سببا كان ظرفا صالحا للاداء فخرج الليل لعدم الصلاحية ولانه منسوب اليه
ومتكرر به ولهذا وجب على صبي بلغ وكافر اسلم في بعضه لان كل يوم سبب صومه وسبب الفطرة
على كل مسلم غني راس يلي عليه ويمونه بالنص ادوا عن من تمونون ادوا عن كل حر وعبد ولذلك
يتضاعف الوجوب بالرؤس والوقت شرطه والنسبة اليه مجازية وسبب الحج البيت للنسبة
والوقت شرط الاداء لعدم التكرر بتكرره وكذلك الاستطاعة بالمال لصحة الاداء من الفقير
ولا يصلح المال سببا للعبادة بدنية ٥ لما ثبت ان للمشروعات سببا بين سبب كل واحد وبدا ببيان
سبب وجوب الايمان لانه اصل العبادات فقال سبب وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اي الايمان
الذي هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده وبوحدانيته وباسمائه مثل العليم والقادر والحكيم
وساير اسمائه وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة وساير صفاته العقل اعلم ان الله تعالى خلق
من هو اهل لوجوب الايمان عليه مع وجود اشيا اخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب
لوجوب الايمان على من هو اهل له وهو ذو العقل وان كان يتصور من هو اهل للوجوب بدون هذه
وهو مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه مع وجود هذه الاشيا كثر
اسباب وجوب الايمان بايجاب الله تعالى وسببه في الظاهر الايات الدالة على حدث العالم الذي
العقل الذي هو اهل للوجوب عليه وهذه الايات غير موجبة بذاتها وعقل من وجب عليه ايضا
غير موجب عليه ولكن الله تعالى هو الموجب بان اعطاه الله تعالى آلة يستدل بتلك الآلة على معرفة
الواجب فقد جعل الله تعالى حدث العالم والعقل الذي هو لازم للوجوب سببا وامارة على ايجابه
الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيا اخر سببا وامارة على ايجابه الايمان لا يكون ذلك الشي لازما
للوجوب كما فعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت الذي هو سبب ليس بلازم للوجوب
فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضا الشهر ولكنه تعالى اجرى سنته ان يكون سبب الايمان
شيا دايما ملازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال اذا عرفت ذلك فمعقول
سبب وجوب الايمان العقل على القول بان العقل موجب بوجوب الايمان بنفسه لا على معنى انه
موجب حقيقي بل على معنى ان الله موجب وقد جعل العقل معرفا بنفسه وعليه فخر الاسلام
وعلى هذا فالاسلام واجب على من لم يبلغه الدعوة وعلى الصبي العاقل قبل الشرع وان لم يكن مخاطبا
باداء الايمان في الحال ولا مامورا به والاداء منه بعد انعقاد سبب وجوبه اداء وذلك لان
العقل بنفسه سبب للوجوب وقد تحقق في حقه والسبب ملازم للوجوب فمتى تحقق سبب

لعله اسبابا

وجوب الايمان

وجوب الايمان الخطاب على القول بان العقل غير موجب بنفسه وعلى هذا لا يجب الايمان قبل
الشرع وبعد الشرع يجب الايمان بالعقل بجعل الشرع لا بنفسه وسبب وجوب الصلاة
وقتها وليس المراد بالسبب العلة العقلية التي يشترط التاثير لصحتها بل هي علة جعلية وضعها
الشارع امارة على الايجاب وامارة سببية الوقت لوجوب الصلوة نسبة الصلوة الى وقت
الدلوك باللام قال الله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس نسب الصلوة الى وقت الدلوك باللام والنسبة
باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلاة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص يقال
تطهر للصلوة وتاهب للشتا ويقال تحرز فلان الضيافة لفلان اي بسببه وخرج فلان لقدوم
فلان بمعنى قدومه سبب لخروجه وايضا امارة السببية الاضافة بدون اللام وقد اجمعوا
على اضافة هذه الصلوة الى الوقت يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر والاصل في اضافة الشي
الى الشي ان يكون ثابتا كاضافة الولد الى الوالد والاصل في الاضافة ان تكون باخص الاوصاف
واخص الاوصاف الوجوب فيكون وجوب الصلوة ثابتا بالوقت لاختصاصه وايضا امارة
السببية تكرر وجوب الصلوة تكرر الوقت وفساد اداء الصلوة قبل دخول الوقت وصحة
الصلوة في اول الوقت مع تاخر لزوم الاداء بالخطاب قيل لا يفهم من وجوب العبادة شي سوى
وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب فلا يكون وجوب العبادة بالوقت اجيب بان
الوجوب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا
بسبب الوقت سوا وجد الخطاب بالاداء الواجب شرطه وهو التمكن او لم يوجد وسبب وجوب
الزكاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال مثل ماتي درهم من الفضة لانه
ينسب اليه بالاجماع ويقال زكاة المال ويتضاعف بتضاعف النصب في وقت واحد ايضا ولان
سبب وجوب الزكاة النصاب جاز تعجيله بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب
لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك ما دون النصاب فعجل الزكاة ثم تم له ملك
النصاب وحال الحول لا يقع المودى عن الزكاة لعدم السبب قوله غير ان الغنى جواب عما يقال لما
تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا يتاخر الى مضي الحول تقرير
الجواب ان اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله موقوف على النماء لان الحاجة
الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج لا محالة عن قريب واذا

كان ناميا بعين النما لدفع الحوايج فيبقى اصل المال فاضلا عن الحاجه فيحصل به الغنا وبتيسر عليه
الادا امنه فشرط النما في الوجوب في الادا تحقيقا للغنا واليسر اللذين بنيت هذه العبادة عليهما ولما تعذر الوقوف على النما بالرمان
فاقيم الحول مقام النما لانه مدة مستجمعه للفصول الاربعة المختلفه التي تاثر في حصول النما من غير انها بيه
بالدر والنسل ومن احوال التجارة بالربح زيادة القيمة لرغبات الناس في كل فصل الي ما يناسبه فصار مضي الحول
شرطا لوجوب الادا **قوله** وكان المال الواحد اشارة الي جواب دخل تقريرا الدخل انه يلزم
على ما ذكران لا تتكرر الواجب بتكرر الشرط الذي هو الحول وقد تكرر الوجوب ههنا في مال واحد
باعتبار الاحوال المتكررة تقريرا الجواب ان المال الواحد بتجدد النما جار مجري المتجدد بنفسه فان
المال بوصف النما صار سببا للوجوب فيكون تجدده منزلة تجدد المال كالراس في صدقة الفطر
لما صار سببا بوصف المونه فصار منزلة المتجدد بتجدد المونه وتجدد الحول في حكم تجدد النما
فكان المال الواحد بسبب تكرر الاحوال متكررا حكما وسبب وجوب صوم رمضان ايام رمضان دون
الليالي فان الوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للادا اي محلا له كوقت الصلوة لما جعل سببا
لوجوبها كان محلا لادايها والمراد بكونه ظرفا ان الواجب يودي فيها لان الوقت يفضل عن الادا
فخرج الليل لعدم صلاحيته للادا ولان يوم رمضان منسوب اليه الصوم فيقال صيم يوم رمضان
وتكرر الصوم بتكرر اليوم ولان كل يوم سبب لوجوب صومه وجب على صبي بلغ في رمضان الشهر او
كافر سلم في بعض الشهر بقدر ما ادركه لان الجزء الاول الذي يتجزي من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
فيجب صوم جميع اليوم مقارنا اياه لان الواجب في الشهر اشيا متغايرة فان صوم كل يوم عبادة على
حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرايط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرو الناقض كالصلوة
في اوقاتها بل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات باعتبار ان ادا الظهر لا
يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجي وقت العصر قبل ادا الظهر هذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهي
ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا ادا ولا قضا ولا لما مضي ولا نفلا واذا كان كذلك كان كل عبادة
متعلقه بسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلنا وسبب وجوب صدقه الفطر على كل مسلم غني راس
يلي عليه ولاية التزويج والاجاره وغير ذلك ويمونه اي يقوم بكفايته ويتحمل مونته والذي يدل على اعتبار
الامرين في السببيه الولاية والمونه النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وبقوله صلى الله
عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد بيانه ان كلمة عن لانتزاع الشي عن الشي ومجاوزته عنه فيدل عن في الحديث
على احد وجهين بالاستقرا اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا ينتزع الحكم عنه كما يقال ادي الزكاة عن ماله

اي بسببه

اي بسببه فيكون معناه ادوا الصدقه الواجبه عن كذا او يكون ما دخل عليه عن محلا يجب الحق عليه فيودي
عنه كالديه يجب على القاتل ثم يحمل العاقله والثاني باطل لا ستحالة الوجوب على العبد والفقير والكافر
لان العبد لا ملك له والفقير في حكمه فلا يكلفان بما ليس في وسعهما والكافر ليس اهلا للقربه فتعين
ان يكون المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه سبب فعلم ان الراس سبب ولا صل ان الراس هو السبب
تضاعف وجوب صدقه الفطر بتضاعف الروس من الاولاد الصغار والمماليك في وقت واحد ولو كان الوقت
سببا لما تضاعف بتعدد الراس فدل ان الراس هو السبب لا الوقت ولكن الوقت شرطه حتى لا يجب الادا الا بهذا
الشرط قوله والنسبه اليه مجازيه جواب عن دخل مقدر تقرير الدخل انها تنسب الي الوقت فيقال صدقة
فيدل على ان الوقت هو السبب تقرير الجواب ان نسبه الصدقه الي الفطر مجازيه باعتبار انه زمان الوجوب
فلا يقتضي كونه سببا وانما حمل على المجاز لان الاضافة تحمل المجاز ولهذا يضاف الشي الي غيره لملابسة فاما
تضاعف الوجوب بتضاعف الروس فلا يحتمل المجاز لان المجاز من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ وسبب
وجوب الحج البيت لنسبه الحج الي البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت ولم يتكرر وجوب الحج لان البيت
غير متجدد والوقت شرط جواز الادا اذ الادا لا يصح بدونه وليس الوقت بسبب لوجوب الحج لانه لم يتكرر
وجوب الحج بتكرر الوقت وكذا الاستطاعة بالمال شرط للن لوجوب الادا لا للصحة فان ادا الحج يصح
من الفقير ولا يكون الاستطاعه بالمال سببا لوجوب الحج لان المال لا يصلح سببا للعبادة البدنيه ولهذا لا
ينسب الحج الي الاستطاعة ولا يتكرر بتكررها **قوله** وسبب العشر الارض النامية حقيقة
بالخارج وفيه معني المونه والعبادة ويتكرر بتكرر الخارج تقديرا ولم يجز التعجيل قبل الخارج لانه معني السبب
لوصف العبادة فلو عجل خرج معنى المونه والعباده ولذلك سبب الخراج والنما معتبر فيه تقديرا بالتمكن من
الزراعة فهو مونه باعتبار الاصل عقوبه باعتبار الوصف وسبب الطهارة الصلوة وهي شرطها فلم يجب بنفسها
بل عند ارادة الصلوة والحدث شرط لا سبب لزوال الطهارة واسباب الحدود ما ينسب اليه من زنا وسرقة وقتل
وسبب الكفارة ما ينسب اليه ويكون دايرا بين الحظر والاباحة كالفطر وقتل الخطا والصيد واليمين لا قتل العمد
والغموس ⊙ وسبب وجوب العشر الارض النامية حقيقة بالخارج قوله حقيقة احتراز عن الخراج فان
سببه الارض النامية تقديرا وانما قلنا الارض النامية سبب العشر لان العشر نسب الي الارض فيقال عشر الارض
وفي العشر معني المونه اي في وجوب العشر معني مونه الاراضي لان الاراضي اصل في وجوبه يعني اذا وجب العشر
يجب مونه للارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكامله لان الله تعالى حكم ببقا العالم الي الوقت الموعود والارض
سبب لبقايه فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على المالك مونه عبيده

ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الاراضي وبقاوها لجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها
عن الاعدا فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا الى اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لانهم
يذبون عن حرم الاسلام معنى فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وابقا عليها وفي العشر ايضا معنى العبادة
باعتبار كون الواجب جزا من النما قليلا من كثير كالزكاة يتعلق بالمال النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى
المونة والعبادة ولما كانت الارض التي هي سبب لوجوبه اصلا والنما الذي يتعلق به معنى العبادة وصفا لها
كان معنى المونة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا قوله ويتكرر الخارج تقدير جواب عما يقال ان الواجب
يتكرر بتكرر الخارج فيكون الخارج سببا تقرير الجواب ان تكرار الواجب عند تكرار الخارج باعتبار تكرار الارض
به تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج معنى السبب لوصف العبادة
في العشر فلو عجل قبل الخارج فات معنى العبادة لامتناع حصول المسبب قبل السبب واذا خرج معنى
العبادة عنه بقي مونة خالصة متعلقة بالارض وحدها فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة
في الابل الحوامل والمعلوفة بسل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مونة محضة ولا يودي
التعجيل فيه الى تغييره كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك النصاب النامي لانه لا يودي الى التغيير ولكن سبب
الخراج الارض النامية لكن النما معتبر في الخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب من غير جنس الخارج
فلم يتعلق بحقيقة الخارج وتعلق بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة فالخراج مونة باعتبار
تعلقه باصل الارض كما في العشر وعقوبة باعتبار الوصف الذي هو التمكن من طلب النما بالزراعة لان الاشتغال
بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض عادة الكفار
وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال صلى الله عليه وسلم اذا
تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وسبب وجوب الطهارة وجوب الصلوة او
ارادة الصلوة لان الطهارة تضاف الى الصلوة يقال طهارة الصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل ولتعلق
الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية
والطهارة شرط الصلوة لم تجب قصدا بل تبعا عند ارادة الصلوة او وجوبها فان شرط الشي تبع وجوبه
تبع لوجوب الشي كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها يتعلق بوجوب
الصلوة والحدث شرط وجوب الطهارة ولا سبب لها لزوال الحدث بالطهارة اي الطهارة ازالة للحدث
والحدث ازالة للطهارة وما يكون رافعا للشي ومزيلا له لا يصلح ان يكون سببا له واسباب الحدود ما ينسب
اليه من زنا وسرقة وقتل كما يقال حد الزنا وحد السرقة وسبب وجوب الكفارة ما ينسب الكفارة اليه ويكون

مطلب في سبب وجوب الطهارة وجوب الصلوة او ارادة الصلوة

دابرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان بصفة الجنابة فانه باعتبار انه فعل نفسه الذي هو مملوك
له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكقتل الخطا فانه دابر بين الحظر والاباحة من حيث انه
لم يقصد القتل مباح ومن حيث انه قصر محظور وكقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد محظور من
حيث انه جناية على الاحرام واليمين سبب الكفارة لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى ذلك كفارة
ايمانكم ويقال كفارة اليمين ولا يكون قتل العمد واليمين سببا للكفارة لانه ليس بدابر بين الحظر والاباحة
بل حظر محض **قوله** الثاني الحكم على الوصف بالمانعية فمنه مانع الحكم وهو كل وصف وجودي
ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقا حكمة السبب كالابوة في القصاص
مع القتل العمد ومنه مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في الزكاة مع
ملك النصاب ٥ الصنف الثاني من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم على الوصف بكونه مانعا والمانع
قسمان مانع الحكم ومانع السبب فمانع الحكم هو وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها
نقيض حكم السبب مع بقا حكمة السبب كالابوة في القصاص مع القتل العمد العدوان فان الابوة وصف
وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة تقتضي نقيض القصاص وهي كون الاب سبب وجود الابن فلا يحسن
ان يكون الابن سببا لعدمه ومانع سبب الحكم هو وصف وجودي مقتض لاختلال حكمة السبب كالدين
على من ملك نصابا كاملا فانه وصف وجودي مقتض لاختلال حكمة سبب وجوب الزكاة فان سبب وجوب الزكاة
تحقق النصاب الكامل وحكمته سد خلة الفقير او وجود مانع السبب اي الدين يخل بحكمة السبب
قوله الثالث الحكم بالشرطية فما كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على
التسليم في باب البيع وما كان عدمه مستلزما لعدم حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع
الاتيان بمسمى الصلوة ٥ الصنف الثالث من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم على الوصف بكونه شرطا
والشرط على قسمين شرط السبب وشرط حكم السبب فما كان من الاوصاف عدمه مخل بحكمة السبب فهو
شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع فان ثبوت الملك حكم وصحة البيع سببه واباحة الانتفاع
حكمة صحة البيع والقدرة على التسليم شرط صحة البيع لان عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة على
الانتفاع الموجب لاختلال اباحة الانتفاع وما كان عدمه مستلزما لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب
مع بقا حكمة السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلاة فان حصول الثواب
ودفع العقاب حكم والصلوة سببه وحكمة الصلوة التوجه الى جناب الحق والطهارة شرط حكم الصلوة
فان عدم الطهارة يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقا

حكم الصلوة **قوله** الرابع الحكم بالصحة ففي العبادات عند المتكلم موافقة الامر وعند الفقيه سقوط
القضاء بالفعل وفي المعاملات ترتب ثمرة العقد عليه الخامس الحكم بالبطلان والباطل ما لم يشرع باصله ولا
وصفه والفاسد عند الشافعي مرادف له وعندنا مغاير للباطل والصحيح ٥ الصنف الرابع من الاحكام
الثابتة بخطاب الوضع الحكم بالصحة والصحة لغة مقابل السقم وفي الشرع تطلق الصحة على العبادات
تارة وعلى عقود المعاملات اخرى فالصحة في العبادات عند المتكلم موافقة امر الشارع وجب القضا او لم يجب وعند
الفقها سقوط القضا بالفعل فصلوة من ظن انه متطهر ثم تبين انه لم يكن متطهرا صحيحة عند المتكلم
لموافقة الشارع بالصلوة على حسب حاله وغير صحيحة عند الفقها لكونها غير مسقطة للقضا والصحة
في المعاملات ترتب ثمرة العقد المطلوبة منه عليه الصنف الخامس من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم
بالبطلان والباطل عند اصحاب ابي حنيفة ما لم يشرع باصله ولا وصفه والفاسد عند الشافعي مرادف له وعند
اصحاب ابي حنيفة الفاسد مغاير للباطل والصحيح فان الفاسد هو المشروع باصله دون وصفه والصحيح
هو المشروع باصله ووصفه والباطل ما لم يشرع باصله ولا بوصفه **قوله** السادس الرخصة
وهي ما شرع لعذر مع المحرم فمنها كاملة وهي ما استبيح مع المحرم وحكمه كالمكره على الكفر بالقتل فان
العزيمة في الصبر لقيام الحرمة والعذر ان حق العبد لفوت به صورة ومعنى وحق الله تعالى باق معنى لوجود
التصديق وصورة من وجه لعدم وجوب التكرار لكن فيه هتك حق الله تعالى ظاهرا فكان له تقديم حقه
والصبر اولى ~~...~~ لكونه جهادا وكذلك الامر بالمعروف رخص تركه خوف القتل والاقدام جهادا باعتبار
تفرق الفسقة بخلاف غاز يقدم ويعلم انه يقتل من غير نكاية في العدو لكونه مضيعا نفسه وكذلك المكره على
اتلاف مال الغير وعلى الفطر والجناية في الاحرام ومنها قاصرة وهي ما استبيح مع المحرم وتراخي حكمه كفطر
المسافر في رمضان والعزيمة اولى لكمال السببية ومثل ورخص في السلم مجاز فان الاصل ان يكون المبيع عينا
وقد سقط في السلم اصلا تخفيفا وكذلك من اكره على الخمر والميتة او اضطر اليها لسقوط الحرمة واثم بالصبر
بالصبر لان الحرمة لصيانة عقله ونفسه فاذا فات ما لاجله حرم لم تستقم صيانة البعض بفوت الكل فكان
مضيعا نفسه وكذلك القصر عندنا لتسميتها في النص صدقة والصدقة مما لا يحتمل التمليك اسقاط
ولان الرخصة تيسير وهو متعين فيه ولان التخيير للترفق وانه يستدعي جهتي يسر كفطر المسافر
خفيف من وجه لمشاركة الصوام وغير خفيف للمشقة الناجزة ووجها اليسر ههنا متحدة
فكانت اسقاطا ولا يلزم خيار المأذون له في الجمعة بينها وبين الظهر ولا خيار من حلف ان دخل الدار
ان يصوم سنة فدخل وهو معسر بين صومها وصوم الكفارة لاختلاف ما فيه الخيار لعدم الخيار فاستقام

طلب

122

طلب الرفق ونظير مسئلتنا المدبر يحكى بلزمة الاقل من الارش والقيمة بخلاف العبد حيث يخير مولاه
بين الدفع والفدا والفرق الاتحاد والاختلاف ٥ الصنف السادس الرخصة اعلم ان العزيمة في اللغة
الرقية وهي ماخوذة من عقد القلب الموكد على امرها ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا موكدا ومنه
سمي طايفة من الرسل اولي العزم لتاكيد قصدهم في اظهار الحق واما في الشرع فعبارة عما لزم العباد بالزام
الله تعالى كالعبادات الخمس وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي وقيل
العزيمة ما سلم دليله عن المانع قال فخر الاسلام العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير
متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت في نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو
نافذ الامر واجب الطاعة قوله غير متعلق بالعوارض تفسير لا صالتها لا تقييد ويدخل في هذا التعريف
ما يتعلق كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات والرخصة في اللغة بتسكين الخاء عبارة عن التيسير
والتسهيل ومنه يقال رخص السعر اذا تيسر وسهل وبفتح الخاء عبارة عن الاخذ بالرخص والرخصة
في الشرع قيل هي ما ابيح فعله مع كونه حراما وهو تناقض ظاهر وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو
مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول
وقيل الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام سبب المحرم وهو غير جامع فان الرخصة كما قد تكون بترك الفعل
كاسقاط وجوب صوم رمضان والركعتين من الرباعية في السفر فالوجه ان يقال الرخصة ما شرع من
الاحكام لعذر مع قيام سبب المحرم فيعم النفي والاثبات ثم العذر المرخص ان كان راجحا على
المحرم فموجبه لا يكون رخصة بل عزيمة لانه لو كان رخصة لكان كل حكم يثبت بدليل راجح مع وجود
المعارض المرجوح رخصة وهو خلاف الاجماع وان كان متساويا فقلنا بتساقط الدليلين المتعارضين
من كل وجه والرجوع الى الاصل فلا يكون ذلك رخصة والا كان كل فعل يتساوى فيه على النفي الاصلي قبل
ورود الشرع رخصة وهو ممتنع وان لم يقل بالتساقط فمن يقول بالوقف عن الحكم بالجواز والحكم بالتحريم
يلزم ان لا يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة عنده ضرورة عدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم
لان الاكل واجب جزما وقد قيل بكونه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح ويلزم من
ذلك العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وهو في غاية الاشكال وان كان هذا القسم هو الاشبه بالرخصة
لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وعلى هذا اباحة شرب الخمر والتلفظ
بكلمة الكفر عند الاكراه وتاخير صوم رمضان والقصر في الرباعية في السفر والتيمم مع وجود الماء للجراحة
او لبعد الماء او لبيعه باكثر من ثمن المثل رخصة حقيقة واكل الميتة حالة الاضطرار وان كانت عزيمة

من حيث هو واجب استبقا للمهجة فرخصه من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم ولم يوجبه الله علينا وان
كان واجبا على من قبلنا فليس برخصة حقيقة وان سمي رخصة لعدم الدليل المحرم لتركه وكذلك كل
حكم يثبت جوازه على خلاف العموم المخصص لا يكون رخصة لان المخصص تبين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام
لغة صورة التخصيص فلا يكون اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل لان العموم انما يكون دليلا على الحكم
في احاد الصور الداخلة تحت العموم لغة مع ارادة المتكلم ومع المخصص فلا ارادة ولما كانت الرخص
مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على انواع فمنها رخصة
كاملة وهي ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه اي سقطت المواخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا
لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام عليه من غير مواخذة بنا على عذره
كان في اعلى رتب الرخص مثل ترخص المكره على الكفر بالقتل في اجرا كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب
فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة لوجوب حق الله تعالى والايمان ولا يسقط
بحال لان الموجب هو وحدانية الله تعالى وحقيته صفاته وجميع ما وجب الايمان به لا يحتمل التغيير
لكن العبد رخص له اجرا كلمة الكفر عند الاكراه لعذره وهو ان حق العبد في ذاته يفوت عند الامتناع
بالقتل صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله باق معنى لوجود التصديق الذي هو
الركن الاصلي وحق الله تعالى باق صورة من وجه لعدم وجوب التكرار في الاقرار لانه لما اقر مرة وصدق
بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا ولما صار حقه موديا لم يفت حقه من هذا الوجه لكن في اجرا
كلمة الكفر على اللسان هتك حق الله تعالى ظاهرا فكان له ان يقدم حقه باجرا كلمة الكفر على اللسان ترخصا
والصبر اولى فان بذل نفسه في دينه حسبة لحقه تعالى مشروع قربة فيتحقق عزيمة فصار به مجاهدا
وكذلك الامر بالمعروف رخص تركه اذا خاف الامر قتله والاقدام على الامر بالمعروف عند خوف القتل جهاد لان
الظاهر انه اذا قتل يتفرق جميع الفسقة وما كان يعرضه الا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار
مجاهدا لان الخلاف الغازي اذا تقدم وبارز وهو يعلم انه يقتل من غير نكاية في العدو ولان جمعهم لا يتفرق بسبب
قتله فيصير مضيعا نفسه وكذلك المكره على اتلاف مال الغير بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه
في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان
فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو المالك وحكمه وهو حرمة التعرض
قائمان فان حرمة التعرض اتلاف مال له لمكان حرمته عصمته ولاحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في
الصبر اخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانة لحق غيره في ماله من حيث الصورة

فيكون

فيكون مثابا وكذلك المكره على الفطر والمضطر اليه لمخمصة رخص له ذلك لان حقه في نفسه يفوت اصلا
وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضا فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم
كان مثابا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة
في الدين واعزازه وكذلك المكره على الجناية في الاحرام ومن الرخص رخصة قاصرة لانه دون الرخصة الكاملة
وهي ما استبيح اي عومل معاملة المباح لعذر عرض مع قيام السبب المحرم موجبا لحكمه وتراخي حكمه
الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ
غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب
فهو اقوى مما تراخى عنه حكمه كفطر المسافر في رمضان فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم
المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوه وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
الا ان الحكم وهو وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة
ادنى حالا من العزيمة في المكره على الافطار في الصوم لان الحكم هناك حرمة الافطار لم يتاخر عن السبب فلا
جرم كانت الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لان كمال الرخصة وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها
والعزيمة اولى بالعمل من الرخصة ههنا لان السبب الموجب وهو شهود الشهر بكماله متحقق وتاخر الحكم
بالاجل غير مانع من التعجيل والمودي للصوم عامل لله تعالى في ادا الفرض والمترخص بالفطر عامل لنفسه
فيما يرجع الى المترفه فكان العزيمة اولى ومثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم مجاز وهو ما سقط
عن العباد باخراج السبب من غير ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في
الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب
والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة
لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى
ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
رخص في السلم فان الاصل ان يكون المبيع عينا وهذا حكم باق مشروع وقد سقط هذا في باب السلم اصلا
بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد وسقوط هذا في المسلم تخفيفا
على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده
من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت فيه اصلا للتخفيف ولم تبق مشروعة
ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في الجملة اي في غير هذه الصورة وكذلك اكره

وكذلك من اكره على شرب الخمر او اكل الميتة او اضطر اليهما رخصه مجاز السقوط حرمة الخمر والميتة ثابتة
بالصبر لان حرمة الخمر لصيانة عقله وحرمة الميتة لصيانة نفسه عن تعدي خبث الميتة اليه فاذا
خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لصيانة الكل لان في فوات الكل فوات البعض
ضرورة فسقط المعنى المحرم فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا نفسه من
غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما وكذلك القصر اي مثل ما تقدم من الامثلة قصر الصلوة
في حق المسافر رخصة اسقاط عند اصحاب ابي حنيفة لان الشرع سماها صدقة والتصدق بما
لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد ولان الرخصه لليسر وهو متعين في القصر لان الرخصة
ان تضمنت يسرا فالعزيمة ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه على الكفر ثواب الشهادة او
تضمنت يسرا اخر غير متحقق في الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسر موافقة المسلمين لم يسقط العزيمة
فاذا لم يكن في العزيمة فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود فتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه
تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه فالقصر مع مونة
السفر مثل الاكمال كقصر الجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط اصلا ولان التخيير لو ثبت لكان
الترفق بالعبد لان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية ولا شركة له فيها والتخيير للترفق يستدعي
جهتي يسر كفطر المسافر فان الصوم خفيف عليه لمشاركة المسلمين الصوام وغير خفيف للمشقة الحاضرة
ففيه جهتا يسر العزيمة بسبب موافقة المسلمين ويسر الرخصة للمشقة الحاضرة في الصوم فيجوز ان
يثبت فيه التخيير بين العزيمة والرخصة وههنا جهة اليسر متحدة لان اليسر انما يكون في القصر دون الاتمام
فكانت الرخصة اسقاطا للاتمام قوله ولا يلزم اشارة الى جواب نقض ورد على هذا الاصل تقرير النقض
ان العبد اذا اذن له السيد في الجمعة ثبت الخيار للعبد بين الجمعة والظهر فهذا التخيير بين القليل والكثير من
غير رفق وان من حلف انه ان دخل الدار فعليه صوم سنة فدخلها وهو معسر فله الخيار بين صوم سنة وصوم
الكفارة وهو ثلثة ايام وهذا التخيير بين القليل والكثير من غير رفق تقرير الجواب ان الخيار ثبت في الصورتين
لاختلاف ما فيه الخيار فان الجمعة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخرى ويشترط
للجمعة ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير بينهما طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر وقصره فانهما واحد
معنى الرفق في الاول وان صوم سنة وصوم ثلثة ايام مختلفان معنى وان اتفقا صورة فان صوم السنة
قربة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين
وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده ونظير هذه المسألة تعين لزوم الاقل من

الارش

الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيير المولى بين الدفع والفدا في جناية العبد فان المدبر اذا جنى
لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لانهما من جنس واحد فالمالية هي المقصودة
لا غير وتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى فللمولى الخيار بين الدفع والفدا
وان كان قيمة العبد اقل او اكثر من الفدا لاختلاف الدفع والفدا صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر
رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق قوله الاصل الثالث في المحكوم فيه ميل الاشعري
الى جواز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واختلف في الوقوع والاجماع على التكليف بما علم الله تعالى
انه لا يقع والمختار ان الامكان شرط التكليف لانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوبا لانه معناه وهو
محال لعدم تصور وقوعه والا يلزم تصور الشيء على خلاف ماهيته واستدعا الحصول فرعه فان قيل لو لم يتصور
لم يحكم بكونه محالا فانه فرع تصوره وهو معارض بما يدل على وقوعه شرعا انه لن يؤمن من قومك الا من قد
آمن وكانوا مكلفين بتصديق نوح مطلقا ومن ضرورة تكليفهم تصديقه في عدم تصديقهم وكلف ابو لهب
بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره ومنه اخباره انه لا يصدقه فقد كلف بتصديقه بعدم تصديقه
وفيه جمع بين الضدين قلنا الجمع المعلوم المحكوم بنفيه عن الضدين هو جمع المختلفات ولا يستلزم
تصوره منفيا عنهما تصوره مثبتا لهما لاستلزامه التصور على خلاف الماهية وانما كلفوا بتصديقه فقط
وعلم الله بعدم تصديقهم واخباره به لا يستلزم رفع الامكان الذاتي لكن لو كلفوا بعد علمهم لكان من باب ما علم
المكلف امتناع وقوعه لكن غير واقع لانتفا فايدة التكليف لا لانه مستحيل وقيل القدرة مقارنة للفعل والتكليف
سابق عليه فالتكليف حال عدم القدرة تكليف بما لا يطاق ورد بالمنع بل هي سابقة عندنا بمعنى سلامة الالات
وبانه مستلزم لكون جميع التكاليف تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع ٥ الاصل الثالث في المحكوم فيه وهي الافعال
التي تتعلق بها الاحكام والافعال لا تخلو اما ان تكون مستحيلة لذاتها او لا تكون مستحيلة لذاتها والاول كالجمع بين
الضدين وقلب الحقايق واعدام القدم ونحوه واختلف قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في جواز التكليف به وميله
في اكثر اقواله الى جواز التكليف بالمحال لذاته وهو مذهب اكثر اصحابه ومن قال من اصحابه بجوازه اختلفوا
في وقوعه والاجماع على جواز التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع عقلا وعلى وقوعه شرعا كالتكليف بالايمان
من علم الله انه لا يؤمن كابي جهل والمختار انما هو امتناع التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه
والامكان شرط التكليف وجواز التكليف بالمستحيل لغيره واليه ميل الغزالي اما الاول وهو امتناع التكليف
بالمحال لذاته فلانه لو صح التكليف بالمستحيل لذاته لكان المستحيل لذاته مطلوب الحصول واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان معنى التكليف طلب ما فيه كلفة فالمكلف به مطلوب فلو كان المستحيل لذاته

مكلفا به لكان مطلوب الحصول واما بطلان اللازم فلان المحال لذاته يستحيل ان يكون مطلوب الحصول لان ما
هو مطلوب الحصول يستلزم ان يكون متصورا الوقوع لان طلب حصوله فرع تصور وقوعه لامتناع طلب
حصول ما لا يتصور وقوعه لكن المحال لذاته لا يتصور وقوعه لانه لو تصور وقوعه وهو ممتنع الوقوع لزم
تصور الشي على خلاف ماهيته فثبت امتناع تصور وقوع المحال لذاته واستدعا الحصول اي طلب الحصول
فرعه فامتنع لان امتناع الاصل يستلزم لامتناع الفرع فان قيل لا نسلم ان المحال لذاته لا يتصور وقوعه فانه لو
لم يتصور وقوعه لم يحكم بكونه محالا لان الحكم بكون الجمع بين الضدين محالا فرع تصور الجمع بين الضدين لان
لان التصديق بثبوت الصفة للشي فرع ثبوت ذلك الشي فالحكم باحالة الجمع بين الضدين فرع تصور وقوع الجمع
بين الضدين وما ذكرتم معارض بما يدل على وقوع التكليف بالمحال لذاته شرعا وبيانه قوله تعلى لنوح انه لن يومن
من قومك الا من قد آمن اخبر انهم لن يومنوا من غير من آمن مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما يخبر به ومن ضرورة
تكليفهم بتصديقه في عدم تصديقهم وايضا كلف ابا لهب بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره ومن اخبار النبي
صلى الله عليه وسلم ان ابا لهب لا يصدقه لاخبار الله لنبيه بذلك فقد كلفه بتصديقه في اخباره بعدم تصديقه له
وفي ذلك تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه وهو تكليف بالجمع بين الضدين قلنا المناقضة مندفعة وذلك لان الجمع
المعلوم المحكوم بنفيه عن الضدين هو الجمع بين المختلفات التي ليست بمتضادة ولا يستلزم تصور الجمع
بين المختلفات منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لهما لاستلزامه التصور على خلاف ماهيته فلا يلزم تصور
وقوع المحال واما المعارضة فالجواب عنها انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به فقط وتصديق الرسول
صلى الله عليه وسلم فيما جاء به امر ممكن في نفسه وعلم الله تعلى بعدم تصديقهم واخباره بانهم لا يصدقونه لا يستلزم
رفع الامكان الذاتي فان الممكن لا يخرج عن امكانه بخبر الرسول بعدم وقوعه وبعلم الله بعدم وقوعه غاية ما في الباب
انه يكون ممتنعا بسبب الخبر والعلم والامتناع بالغير لا ينافي الامكان بالذات لكن لو كلفوا بعد علمهم بانهم لا
يصدقونه بتصديقهم لكان من باب التكليف بما علم المكلف بامتناع وقوعه وذلك غير واقع لانتفا فايدة التكليف
لان فايدة التكليف الاختبار والابتلا وهو لا يتصور مع علم المكلف بعدم صدور الفعل منه لانه غير
واقع لانه مستحيل م قبل القدرة مقارنة للفعل فانه لا قدرة قبل الفعل اذ لو كانت القدرة قبل الفعل موجودة
لكان لها متعلق موجود لاستحالة ان يكون المعدوم مقدورا واذا كانت القدرة مقارنة للفعل والتكليف
بالفعل سابق على الفعل لاستحالة التكليف بايجاد الموجود فيكون التكليف بالفعل قبل الفعل والقدرة مع الفعل
فالتكليف حال عدم القدرة يكون تكليفا بما لا يطاق وقال المصنف ورد بالمنع اي لا نسلم ان القدرة
مقارنة للفعل بل القدرة سابقة على الفعل عندنا فان القدرة عبارة عن سلامة الآلات بحيث يتمكن من

الفعل

الفعل ولا شك ان سلامة الآلات بحيث يتمكن من الفعل سابقة على الفعل وبانه لو كان الدليل الذي ذكرتم
صحيحا يلزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع **قوله** مسلة جمهور
الشافعيه والمعتزلة لا يشترط في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي حالة التكليف وهي مفروضة
في تكليف الكافر بالفروع وعندنا انه اهل لحكم لا يثاب عليه كالمون والمعاملات قالوا لو امتنع الخطاب
بالعبادة مشروطا بتقدم الايمان عقلا ودليل الوقوع شرعا وما امروا الا ليعبدوا الله فلا صدق ولا
صلى ذمه على ترك الجميع قالوا لم نك من المصلين والتعذيب دليل الخطاب ولو امتنع امتنع الامر بالصلاة
حال عدم الطهارة ولكان اشتراط تقدم النية مانعا من وجوب الصلوة قلنا التكليف بها ان كان حال وجود
الايمان لم يكن سابقا او حال عدمه لم يجز عقلا والتكليف للامتثال وهو فايت لامتناع الادا حالة الكفر وبعد الايمان
لكونه يجب ما قبله ولانه لو وجب لوجب القضا به لوجوبه بالامر الاول والآيات ما وله باطلاق العبادة والصلوة
وارادة الايمان وجواز ان يكون عيرا المصلين عيرا المكذبين لاشتمال النار على الصنفين جمعا بين الادلة والشرط
تابع يجب بوجوب مشروطه كالطهارة والايمان اصل ٥ مذهب جمهور الشافعيه والمعتزله انه لا يشترط
في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي حالة التكليف بل الامر من ورود التكليف بالمشروط وتقدم شرطه عليه
وهو جايز عقلا وواقع سمعا وهذه المسلة مفروضة في تكليف الكفار بفروع الاسلام حالة الكفر وان كانت اعم
منه وعند اصحاب ابي حنيفة الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعلى كالمون والمعاملات فانه اهل لادائها
فهو اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شي من الشرايع التي هي طاعة
الله تعلى عليه فكان الخطاب بها موضوعا عنه ولزمه الايمان بانه لما كان اهلا لادايه ووجوب حكمه ولم
يكن مخاطبا بالشرايع بشرط تقدم الايمان القايلون بتكليف الكفار بالفروع حالة الكفر قالوا دليل الجواز
العقلي انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب ويقول اوجبت عليك العبادات المشروطة
صحتها بالايمان واوجبت عليك تقديم الايمان عليها فانه لم يلزم عنه لذاته محال عقلا واما الوقوع شرعا فيدل عليه
قوله تعلى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين الى قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفا
ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة والضمير في قوله تعلى وما امروا عايدا الى المذكورين اولا وهو صريح في الباب وقوله
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ولو لم يكن مكلفا بالكل لما ذمه عليه وقوله تعلى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين فلو لم يكونوا مكلفين بالصلوة لما عذبوا
عليها فانه التعذيب دليل الخطاب وايضا لو امتنع التكليف بالفعل حالة عدم شرطه الشرعي لامتنع
الامر بالصلوة حالة عدم الطهارة ولكان اشتراط تقدم النية مانعا من وجوب الصلوة فانه حينيذ لا يتوك

فلا يجب الصلوة قال اصحاب ابي حنيفة التكليف بالفروع المشروطة بالايمان ان كان حالة وجود الايمان فلا
تكليف قبل الايمان وهو المطلوب وان كان حال عدم الايمان فهو تكليف بما لم يجز عقلا وايضا التكليف بالفروع
المشروطة بالايمان للامتثال والامتثال غاية لامتناع اداء الفروع حالة الكفر وامتناع ادائها بعد الايمان لكون
الايمان يجب ما قبله ولانه لو وجب الفروع حالة الكفر لوجب القضا لان وجوب القضا بالامر الاول والجواب
ما وله باطلاق العبادة والصلوة وارادة الايمان ويكون المراد من قوله ليعبدوا الله ليؤمنوا بالله ومن
قوله ويقيموا الصلوة ويؤمنوا ويجوز ان يكون خبر المصلين خبر المكذبين في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين
الاية لاشتمال النار على الصنفين جمعا بين الادلة وفرق بين الشرط الشرعي مثل الطهارة وبين الايمان فان
الشرط الشرعي تابع لمشروطه يجب بوجوب مشروطه كالطهارة للصلوة والايمان اصل يجب قبل وجوب الفروع
قوله مسئلة المتكلمون انما هو يكسبي من فعل او كف لا يبقى فعل من غير تلبس بضد خلافا لابي هاشم
قالوا لو كلف به لكان مستدعي الحصول ولا يتصور لانه غير مقدور له فالتكليف تكليف بالمحال قال بل
هو مقدور فان القادر على الزنا قادر على تركه قطعا قالوا العدم نفي الاثر والنفي لا يتعلق بالفاعل ولان العدم
مستمر فهو مستغن عن السبب وفيه نظر فانه ممتنع تعلقه بالفاعل فانه المتنازع ومعنى تعلقه مع استمراره
ان لا يوجد الفعل لا ان يوثر العدم ٥ جمهور المتكلمين قالوا التكليف انما هو متعلق بكسبي من فعل او كف
النفس عن الفعل ولا يتعلق التكليف بنفي فعل من غير تلبس بضد الفعل خلافا لابي هاشم في قوله التكليف
قد يكون بان لا يفعل مع قطع النظر عن التلبس بضد الفعل وذلك ليس بفعل المتكلمون قالوا لو كلف بنفي الفعل
لكان نفي الفعل مستدعي الحصول واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التكليف طلب والطلب استدعا
الحصول فالمكلف به مطلوب والمطلوب مستدعي الحصول واما بطلان اللازم فلان ما هو مستدعي
الحصول متصور الوقوع لان استدعا الحصول فرع تصور الوقوع من المكلف ولا يتصور وقوع نفي
الفعل منه لانه غير مقدور له لانه نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا له فالتكليف به تكليف بالمحال
قال ابو هاشم لا نسلم ان نفي الفعل غير مقدور له بل هو مقدور له فان القادر على الزنا قادر على تركه قطعا
ولهذا امدح المكلف بترك الزنا المتكلمون قالوا العدم نفي الاثر ونفي الاثر لا يتعلق بالفاعل فان الفاعل من له
الاثر ونفي الاثر ليس باثر ولان عدم الفعل من حيث هو كذلك قبل قدرة العبد وهو غير مقدور للعبد قبل
قدرته له وهو مستمر الى ما بعد خلق القدرة فهو مستغن عن السبب وفيه نظر فان العدم ممتنع تعلقه بالفاعل
هو المتنازع فيه ولا نسلم ان العدم المستمر مستغن عن السبب غير متعلق بالفاعل فان معنى تعلقه
بالفاعل مع استمراره ان لا يوجد الفعل لا ان يوثر العدم قوله مسئلة التكليف سابق على

الفعل

الفعل وينقطع بعده وهل يتعلق به حال حدوثه فاثبته الاشعري ونفاه المعتزلة وامام الحرمين وابو
الحسين ان اراد ان تعلقه بالفعل لنفسه فتعلقه به بعد لازم والاجماع بمنعه او بنجزه فتكليف
بايجاد الموجود ولعدم صحة الابتلا فينتفي فايدة التكليف وهو التنجيز او الامتحان قال مقدور بالاجماع فصح
التكليف به ولهم منع التكليف بما قالوه ٥ اتفق الجمهور على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه وعلى امتناعه
بعد حدوث الفعل وهل يتعلق التكليف بالفعل حال حدوثه فاثبته الشيخ ابو الحسن الاشعري ونفاه المعتزلة
وامام الحرمين وقالوا انه ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه فان اراد الشيخ ابو الحسن تعلق التكليف
بالفعل لنفس التكليف والمتعلق لنفسه بالشي يمتنع انقطاعه عنه فيلزم ان لا ينقطع التكليف بعد حدوث
الفعل ايضا وهو باطل بالاجماع وان اراد الشيخ ان تنجيز التكليف اي كون المكلف مكلفا بالاتيان
بالمكلف به باق حال حدوث الفعل لزم ان يكون مكلفا بايجاد الموجود وهو محال وايضا لو كان التكليف
بالاتيان بالمكلف به باقيا حال حدوثه لعدم صحة الابتلا لان الابتلا انما يصح قبل الشروع في الفعل فينتفي
فايدة التكليف لان فايدة التكليف اما التنجيز او الابتلا وكل منهما منتف قال الشيخ الفعل حال حدوثه
مقدور بالاجماع سوا كان القدرة متقدمة على الفعل او لا واذا كان حال الفعل مقدورا صح التكليف به
ولهم منع صحة التكليف بما قالوه من لزوم عدم انقطاع التكليف بعد تمام الفعل ولزوم ايجاد الموجود
وعدم الابتلا واعلم ان تحرير هذه المسئلة وتحقيقها يحتاج الى بيان ابسط مما ذكر وقد ذكر بعضها
في شرح المختصر واستوفي البحث فيها في رسالة منفردة فليرجع اليها قوله مسئلة
النيابة لا تجري في التكاليف البدنية عند المعتزلة خلافا للشافعية ومذهبنا
الجواز في المالية مطلقا والمنع في البدنية مطلقا والجواز فيما تركب منهما
كالحج الفرض حالة الاضطرار لنا ان البدنية للابتلاء بقهر النفس وانه يحصل به
والغرض في المالية نقيصة وهو حاصل بالنائب مطلقا وما تركب منهما
حالة العجز يلحق بنقيص المال فيجوز وحالة القدرة قهر النفس فيمتنع وان لم يختلف
الحال في النفل لسعة بابه قالوا ليس يمتنع عقلا ودليل لو قوعه شرعا الحج ولئن كان
قهر النفس مرادا فليس في النيابة ما يرفع اصل التكليف والمشقة بتقدير بدل العوض للنائب
ولئن المعتبر في التكليف اعلا بل اصله ونحن قايلون بالموجب في الحج والعوض فيه معتبر ويمنع
في البدنية بقا اصل المشقة لعدم شرعية بدل العوض لعدم تعلق قصد الشارع فيها بالمال ٥
اختلف في جواز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية فذهبت المعتزلة الى ان النيابة لا

يجري في التكاليف البدنية وذهبت الشافعية الى انه يجري في التكاليف البدنية ومذهب اصحاب ابي حنيفة
الجواز في المالية مطلقا اي حالة الاضطرار وعدمه والمنع في البدنية والجواز فيما تركب من المالية والبدنية كالحج
الفرض حالة الاضطرار والمنع حالة الاضطرار احتج المصنف على مذهبه بان التكاليف البدنية انما كانت
للابتلاء من الله تعالى على العبد فانه مطلوب للشارع لما فيه من كسر النفس الامارة بالسوء وقهرها لكونها عدوة
لله تعالى على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي تحصيلا للثواب
على ذلك وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه بل يختص من قام به والغرض من التكاليف المالية تنقيص المال وهو حاصل
بالنائب مطلقا وما تركب من المالية والبدنية حالة العجز ينظر الى تنقيص المال فيجوز النيابة وحالة القدرة ينظر
الى قهر النفس فيمتنع النيابة ولم يختلف الحال في الحج النفل بالعجز والقدرة فيجوز فيه النيابة مطلقا لسعة باب
النفل الشافعية قالوا ليس بممتنع عقلا فانه لو قال القائل لغيره اوجبت عليك خياطة هذا الثوب فان
خطته او استنبت في خياطته اثبتك وان تركت الامرين عاقبتك كان معقولا غير مردود وما كان كذلك لو ورده
من الشارع لا يكون ممتنعا ودليل الوقوع شرعا الحج روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رأى شخصا يحرم بالحج عن
شبرمة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم احججت عن نفسك فقال لا فقال له حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وهو صريح
فيما نحن فيه ولان الابتلاء بالتكليف لقهر النفس وان كان مرادا مع تعيين المكلف للاداء ما كلف به اشق مما كلف به
مع تسويغ النيابة فيه فليس في ذلك ما يرفع اصل التكليف والمشقة فيما سوغ فيه النيابة فان المشقة لازمة له
بتقدير الاتيان به بنفسه وهو الغالب ولما يبذله من العوض للنائب بتقدير النيابة ويلتزمه من المنة بتقدير عدم
العوض وليس المعتبر في التكليف اشقه واعلاه رتبة بل اصله قال المصنف ونحن قائلون بالموجب في الحج
والعوض فيه معتبر ومنع في التكاليف البدنية بقاء اصل المشقة على تقدير النيابة لعدم شرعية بذل العوض
لعدم تعلق قصد الشارع فيها بالمال **قوله** الاصل الرابع في المحكوم عليه شرط التكليف العقل
والفهم اتفاقا لاستحالة خطاب غير عاقل فاهم ومن له اصل الفهم دون التفاصيل كالمجنون والصبي
لغير المميز لا يخاطب لتوقف المقصود على فهم التفاصيل والمميز لم يكمل فهمه فيما يتعلق به المقصود من
معرفة الله تعالى وكونه مكلفا وباعثا للرسل وان قرب من البلوغ وفهم من الكمال الا انه وضع عنه الخطاب
تخفيفا وجعل البلوغ امارة ظهور العقل ورد وجوب الزكاة على من يعتقده والمؤن والضمان والامر
بالصلاة فيجاب بتعلقها بماله او بذمته التي هي نفس الاهلية لقبول الفهم عند البلوغ ويتولى الولي الاداء
وهو بعد البلوغ وليس ذلك من التكليف والامر بالصلوة من الولي لا الشارع بقوله مروهم ٥ الاصل الرابع في
المحكوم عليه وهو المكلف اتفق العقلاء على ان شرط التكليف العقل والفهم لان التكليف خطاب وخطاب غير

عاقل

عاقل فاهم مستحيل كالجماد والبهيمة ومن وجد له اصل الفهم لاصل الخطاب دون تفاصيله من كونه امرا
ونهيا ومقتضيا للثواب والعقاب ومن كون الآمر به هو الله تعالى وكونه واجب الطاعة وكون المأمور
به على صفة كذا وكذا وكالمجنون والصبي الغير المميز لا يخاطب لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل
الخطاب يتوقف على فهم تفاصيله والصبي المميز وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز لم يكمل فهمه فيما يتعلق بالمقصود
من المميز معرفة الله تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكلفا لعباده باعثا للرسل الصادقين المبلغين عن الله تعالى
وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف فنسبة المميز الى غيره كنسبة غير المميز الى البهيمة فيما يتعلق
بفوات شرط التكليف وان كان مقاربا لحالة البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه
وان كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة الا انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا وظهوره فيه
على التدريج ولم يكن له ضابط يعرف به وضع عنه الخطاب قبل البلوغ تخفيفا عليه وجعل البلوغ امارة ظهور
العقل يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن الثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون
حتى يفيق ويرد وجوب الزكاة والمؤن والضمان وكيف امر بالصلوة فيجاب بان هذه الواجبات ليست متعلقة
بفعل الصبي بل تعلقها بماله او بذمته فانه اهل للذمة بانسانيته التي بها يستعد للاهلية لقبول فهم الخطاب
عند البلوغ ويتولى ولي الصبي الاداء عنه وليس ذلك من باب التكليف في شيء واما الامر بالصلوة فليس من جهة الشارع
وانما هو من جهة الولي لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك لان الصبي يعرف الولي ويفهم خطابه
بخلاف خطاب الشارع **قوله** تقسيم الاهلية وعندنا انها نوعان اهلية وجوب وتعتمد قيام
الذمة وصلاحيته للحكم لان الوجوب للاداء فاذا بطل بطل كما يفوت لفوات المحل فالغرامات المالية لازمة
للصبي لتصور الاداء بالنائب وكذا الصلات التي تشبه المؤن كنفقة الزوجة والقرابة الا المشبه بالجزاء كتحمل
العقل وما تمحض عقوبة لا يجب لعدم صلاحيته للحكم وكذا حقوق الله فلا يجب الايمان قبل العقل لعدم الاداء
ويجب بعده لانعقاد السبب دون الخطاب بادائه وكذا العبادات البدنية والمالية اذ المقصود الابتلاء
بالاداء اختيارا وما ادي بالنائب ليس بطاعة ٥ تقسيم الاهلية اهلية الانسان صلاحيته لصدور
ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه والاهلية في الشرع صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة
له وعليه والاهلية نوعان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاهلية فاصلها واحد وهو الصلاح للحكم اي
الاداء عن اختيار فما كان اهلا للحكم لوجوب بوجه كان اهلا للوجوب ومن لا يكون اهلا لحكم الوجوب لا
يكون اهلا للوجوب واهلية الوجوب تعتمد قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود الذمة
وصلاحية حكمها الذي هو الاداء عن اختيار لان الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود حكمه الذي هو الاداء

عن اختيار ليتحقق الابتلا فاذا بطل الادا عن اختيار بطل الوجوب كما يفوت الوجوب لعدم محله الذي
هو الذمة فلما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام فكل قسم
تصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا فالغرامات المالية من حقوق العباد
لازمة للصبي والصبي اهل لوجوبه لان حكمه وان كان هو ادا العين يحتمل النيابة لان المال المقصود لا
الادا فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه وكذا الصلات التي تشبه المؤن كنفقة الزوجات
والقرابات لازمة للصبي ايضا اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض واما نفقة القرابات فمؤنة
اليسار والصلات التي لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي اهلا لوجوبه مثل تحمل العقل لانه لا يخلو عن
صفة الجزا مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم وما تمحض عقوبة كالقصاص لا يجب على الصبي لعدم
صلاحية الحكم وكذا لا يجب حقوق الله تعالى لان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى القول بحكمه بطل
القول بوجوبه وان صح سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم بعدم سببه مرة ومرة لعدم محله ينعدم
بعدم حكمه ايضا لان القول بالوجوب بنظر الى سببه ومحله اي ذمته من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو
الادا اصلا لا يجاب الشرع عن الفايده في الدنيا والاخرة لان فايدة الحكم في الدنيا تحقق معنى الابتلا وفي الاخرة
الجزا وذلك باعتبار الحكم وهو الادا فيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلا المذكور في قوله تعالى ليبلوكم
ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الاخرة يبنى عليه كما قال تعالى جزا بما كانوا يعملون فثبت ان الوجوب بدون
حكمه غير معتبر فلا يجوز القول بثبوته شرعا فلا يجب الايمان على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الادا اي
لا يثبت نفس الوجوب في حق الصبي اصلا لعدم الفايده وهو الادا عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية
والصبي عديم الاهلية لعدم العقل ويجب على الصبي الايمان بعد العقل واحتمال الادا الايمان لان الوجوب
متعلق بالاسباب وصلاحية الذمة ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم والعقل وانه متقرر في حق
الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبي لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب دون
الخطاب بادايه اي لا يجب عليه ادا الايمان وان عقل لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم
والاغما وكذا اذا وصف مرة لا يلزمه ثانيا فيسقط بعذر الصبا ايضا وكذا لا يجب على الصبي العبادات
البدنية والمالية وان وجد سببها وهو النصاب في حقها وهو الذمة لعدم الحكم وهو الادا لان
الادا هو المقصود في حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم يحصل الابتلا
والصبي ينافيه وما ادى النايب ليس بطاعة لانها نيابة بجبر لا اختيار فلو وجب مع ذلك لصار
المال مقصودا وذلك باطل في غير جنس القرب فلذلك لا يجب عليه الصلوة والصوم والزكوة والحج

قوله والثاني اهلية الادا وهي قاصرة وكاملة فالاولى تعتمد قدرة قاصرة كالصبي والمعتوه
يصح منها الادا كالايمان والعبادات البدنية من غير لزوم عهدة وما ينفعه كقبول الهبة وقبضها
الا ما يضره كالقرض والصدقة وان ملك القاضي القرض عليه فلانه يقع لقدرته على الاستخلاص
والدين احفظ من العين وما تردد بينهما يصح براي الولي لتكمل نقصانه به وصح توكل المحجور بغير
اذن ولا عهدة ومع الاذن يلزمه ولم يصح ايصاؤه لاشتماله على ترك الاولى ولم يشرع للبالغ كما شرع
الطلاق والعتاق ولم يخيره بين الابوين لميله الى المشتهى ولا اختيار للولي هنا فبطل واعتبرت ردته
في احكام الاخرة وما لزمه من احكام الدنيا عندهما خلافا لابي يوسف رحمه الله كما اذا ثبتت تبعا لابويه والثانية
توجه الخطاب بالادا ه النوع الثاني من الاهلية اهلية الادا وهو نوعان بالاستقرا قاصرة وكاملة
فالاولى اي القاصرة تعتمد قدرة قاصرة قبل البلوغ وكذا بعد البلوغ في المعتوه لانه بمنزلة الصبي لانه
عاقل لم يعتدل عقله لا خلاف فان الادا يتعلق بقدرتين فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي
بالبدن والانسان في اول حاله خال عن القدرتين لكن فيه صلاحية وجود كل من القدرتين فيه شيئا
فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحد منهما درجة الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كل من القدرتين
قاصرة كما يكون الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي والاهلية الكاملة بلوغ القدرتين اولى
درجة الكمال والاهلية القاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة الكمال
والشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الادا من غير لزوم عهدة وعلى الاهلية الكاملة وجوب الادا
وتوجه الخطاب لانه لا يجوز التزام الادا على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة
له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الادا حرج والحرج
منتف لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا في اول امره حكمه وفي اول ما يعقل
ويقدر رحمة اليه يعتد لعقله وقدرة بدنه يتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في
اشخاص الناس على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة به وتكلف عظيم فاقام
الشرع البلوغ الذي يعتدل العقل عنده بحسب الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد
فصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقا النقصان بعده ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر
متى قام مقام الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة تنقسم
الى قسمين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله تعالى الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع

بوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه كالردة والى ما يحتمل ان يكون
حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون بعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من حقوق الله
تعالى ينقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب والاصطياد والى ما
هو ضرر محض كالطلاق والعتاق والى ما هو متردد بين الضرر والنفع كالبيع والاجارة
فيصح من الصبي والمعتوه الادا في حقوق الله تعالى كالايمان والعبادات البدنية من غير لزوم عهدة
وما يتمحض منفعة خالصة كقبول الهبة وقبضها لخلوه عن العهدة لا يصح منها ما يضر مضرة
محضة كالقرض والصدقة ويصح القرض منه ان ملك القاضي القرض عليه لانه نفع بسبب قدرة القاضي
على الاستخلاص والدين على المستقرض بواسطة ولاية القاضي بعدل العين وزيادة لان القاضي
يمكنه ان يطلب قلنا على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم ويحصل المال منه من غير حاجة الى
دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين في معرض التلف باسباب
غير محصورة فصار القرض ملحقا بالمنافع الخالصة وما يتردد بين الضرر والنفع يصح براي الولي
كالبيع والاجارة وكالنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والرهن وغيرها فانه يملك باجازة الولي
واذنه فان الصبي محل لحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت للولي حكم التصرف
من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر هذا الا انه يصير الصبي اهلا للمباشرة بوجود اصل العقل
واما اذا صار اهلا للمباشرة بوجود اصل العقل صح منه هذه التصرفات حتى لغيره فان امتناع
الصحة كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر براي الولي التحق بهذا القسم ما يتمحض نفعا
فيصح من الصبي مباشرته براي الولي ليكمل نقصانه به وصح توكيل الصبي المحجور عليه اي قبول
الوكالة لان فيه تصحيح عبارته وذلك نفع عظيم وفيه اهتدا الى التصرفات ودرك منافعها
ومضارها بالتجربة فيصح توكيل الصبي من غير اذن الولي ولا يلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق
بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لان في الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك
بالاهلية القاصرة ومع اذن الولي يلزمه العهدة لان قصور رايه اندفع براي الولي فصار اهلا للزوم
العهدة وعبارة المصنف يمكن حملها على الصبي المعتوه والعبد فان كل واحد منهم محجور
عليه ويصح توكله من غير اذن ولا عهدة عليه حينئذ ومع الاذن يلزمه العهدة ولهذا اطلق
الاذن ولم يقيد بالولي ولم يصح ايصاء الصبي سوا كانت في البر او لم يكن لاشتمال الايصاء الى ترك الاولى
لان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنايه عنه اولى من النقل الى الاجانب وافضل شرعا لانه ايصال

النفع الى القريب وصلة الرحم قوله ولئن شرع جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا لا ينبغي ان لا يكون
مشروعا في حق البالغ تقرير الجواب انه شرع الايصاء في حق البالغ لان اهليته كاملة فلا باس ان
يشرع في حقه ما فيه ضرر كما شرع في حق البالغ الطلاق والعتاق ولم يشرع ذلك في حق الصبي لقصور
اهليته ولا يجوز ان يخير الصبي بعد ابوين بعد الفرقة لانه من جنس ما تردد بين النفع والضرر والغالب
من حال الصبي الميل الى الشهوة ولا خيار للولي هنا لانه موضع المنازعة والولي في موضع المنازعة
ليس بولي فبطل اختياره واعتبرت ردة الصبي العاقل في احكام الاخرة وما لزمه من احكام الدنيا
عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا العلة لا لحله حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام والعياذ
بالله لا يجعل ذلك عفوا بعذر الصبي فتبين منه امراته المسلمة ويحرم هو الميراث من المسلمين خلافا
لابي يوسف فانه لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الاخرة فهي صحيحة لان
دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف النصوص والعقل
وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة ولذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق
امراته واذا لم يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما يتمحض ضررا وتحرز منه على وجه لا يتصور
عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب
قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ انما حكم بردته لتحققها منه
وكونها محظورة لا لكونها مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان وبسبب الحظر في
حقه لانها لا تحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم
بصحتها منه فلم يجعل ارتداده عفوا بل كان صحيحا في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا تتصور
حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كالوتكلم في
صلوته او جامع في حجه او اعتكافه او اكل في صومه متعمدا لم يسو بين العبادات وان كان في فسادها
له ضرر لانه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لحرمان الميراث ووقوع الفرقة وانما يلزمه هذه الاحكام
اي بصحة ارتداده اي لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لا انها من لوازمه
لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي
يحتمل العفو بوجه بواسطة لزومها هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا
به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها واما عدم جواز قتله بعد الارتداد
فلان القتل يجب بالمحاربة لا بعين الردة والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها كما لا

يجب على المراة وبالاهلية القاصرة اي الكاملة التي هي بلوغ القدرتين ولهذا رجحان الكمال نوجه الخطاب
بالاداء **قوله** تفريع السكران والعاقل قبل لا يخاطبان لانهما اسوا حالا من الصبي المميز
ويخرج لزوم الضمان عليهما فلامر وبقول الطلاق في قول ووجوب الحد من باب ما يثبت بخطاب الوضع
واورد لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى تكليف واجيب نهي عن السكر وقت ارادة الصلوة كقولك لا تمت
وانت ظالم والخطاب ان كان زمن الحل فواضح او التحريم حمل على خطاب المنتشي الثابت العقل باعتبار
ما يؤول اليه ويجب التاويل جمعا بين الادلة وقلنا السكر من مباح كمكره الشرب ومضطر سكر مما
اضطر اليه او بدوا منزلة الاغما يمنع صحة الطلاق والعتاق ومن حرام لا ينافي الخطاب للاية ولا
يصح وروده حال الصحو اذ لا يقال للعاقل اذا احسست فلا تفعل كذا فعين وقت السكر فلم يبطل به
شي من الاهلية ويصح عباداته وينافي القصد فيصح فلا يصح كفره استحسانا وانما صح اسلامه كالمكره
ويلزمه اقراره بالقصاص ويلزمه اذا باشر سببه وكذا حد القذف لعدم صحة الرجوع فيه صريحا
ودلالة السكر لا يزيل اصل العقل لانه سرور يغلبه فان كان معصية لم يعذر او مباح عذر ٥ تفريع
على حكم الصبي والمعتوه السكران والغافل عما كلف به قبل لا يخاطبان في حال السكر والغفلة ايضا لانهما
في تلك الحالة اسوا حالا من الصبي فيما يرجع الى فهم خطاب الشارع وحصول مقصود منه وما يجب
عليه من الغرامات والضمانات بفعله في تلك الحالة فيخرج عليهما اي على الغافل والسكران كما مر في
الصبي والمجنون ونفوذ طلاق السكران في قول وان نفذ فليس من باب التكليف بل مما يثبت بخطاب
الوضع والاخبار يجعل بلفظه الطلاق علامة على نفوذه كما جعل زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة
وكذلك الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنا وغيره واورد قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى
تقريره لا يرد ان قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون يدل صريحا على ان
السكران مكلف بالنهي عن الصلاة حالة السكر اجيب بان المقصود نهي عن السكر وقت ارادة الصلاة
تقديره اذا اردتم الصلاة فلا تسكروا كقولك لا تمت وانت ظالم فان النهي عن الظلم عند الموت لا
النهي عن الموت حالة الظلم ثم الخطاب ان كان زمن حل الخمر فواضح فانه وان دل بمفهومه على عدم
النهي عن السكر في غير وقت الصلوة فغير مانع لورود ذلك حيث لم يكن الشرب حراما وان كان وروده
زمن التحريم حمل على خطاب المنتشي اي يحمل السكران على من دبت الخمر في شؤونه وكان ثملا نشوانا
واصل عقله ثابت لان ذلك ما يؤول الى السكر غالبا والتعبير عن الشي باسم ما يؤول اليه يكون تجوزا
كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تكامل فهمكم

العقل

العقل والفهم اذ هو غير ثابت حالة الانتشا وان كان العقل والفهم حاصلا كما يقال الحزار اذا ان يفعل
فعلا وهو غضبان لا يفعل حتى يعلم ما تفعل اي حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت على ما
يفعل وان كان فهمه وعقله حاصلا ويجب المصير الى هذه التاويلات جمعا بين الادلة وما ذكر من الدليل
المانع من التكليف ثم قال المصنف وقلنا السكر نوعان سكر من مباح وسكر من محظور اما السكر من مباح
فمثل سكر من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر
مما اضطر اليه وكذلك اذا شرب دوا فسكر به مثل البنج والافيون فالسكر من مباح بمنزلة الاغما يمنع صحة
الطلاق والعتاق وساير التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض واما السكر من
حرام وهو السكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر او المطبوخ ادنى طبخة والمنصف
ونحوها فلا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
بيانه انه لا يصح ورود هذا الخطاب حال الصحو اذ لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا فتعين
ان يكون خطابا حال السكر فلم يبطل به شي من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يوثر في العقل
بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها قولا
وفعلا كالطلاق والعتاق والبيع والشرا وتزويجه الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه
وغيرها لانه مخاطب كالصاحي والسكر ينافي القصد والاعتقاد فانا نعلم ان السكران غير قاصد ما
يقوله بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقد القلب لا ينسى فلا يصح كفر السكران استحسانا
فان الردة تبنى على القصد والاعتقاد والسكران لا قصد له فيما يقوله ويفعله واذا كان كذلك كان
هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في القلب فيجعل كانه لم ينطق حكما كما لو
جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطا واذا اسلم السكران في حالة السكر يصح اسلامه لوجود
احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص يلزمه
حكمه واذا قذف او اقر بالقذف لزمه حد القذف لان السكر دليل ولا يصح الرجوع عن الاقرار فيه
صريحا فدلالة اولى وانما لم يوضع الخطاب عن السكران ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل
اصل العقل لانه سرور غلب العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة للسرور فيمتنع الانسان
عن العمل بموجب عقله فان كان سبب السكر معصية لم يعذر السكران بل بقي اهلا للخطاب
وان كان سبب السكر مباحا يعذر السكران فلا يبقى اهلا للخطاب **قوله** مسئلة
من قال ان الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد التنجيز بل تعلق الطلب القديم بالفعل من المعدوم حال

وجوده وتهيئه للفهم وهو المختار والا لم يكن ازليا ومن ضرورته التعلق بالغير ومن لم يقل به قال امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال لانه سفه اجيب بانه محل النزاع وانما هو استبعاد وقد حمل ابن سعيد على ان قال بقدم الامر المشترك وحدوث كونه امرا ونهيا وخبرا واجيب بانها انواعه ولا وجود للجنس بدون نوع قالوا لو كانت قديمة لزم تعدد الكلام وهو واحد اجيبوا بان التعدد في التعلقات فلا يستلزم تعددا وجوديا ٥ اختلفوا في ان الامر هل يتعلق بالمعدوم ام لا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري نعم وقالت المعتزلة لا وليس مراد من قال ان الامر يتعلق بالمعدوم ان يكون المعدوم مامورا بتنجيز التكليف اي بالاتيان بالمامور به بل المراد التعلق المعنوي للطلب القديم القائم بذات الله تعالى بالفعل من المعدوم حال وجود المامور وتهيئه للفهم فاذا وجد وتهيا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب من غير تجدد طلب وهو المختار لانه لو لم يتعلق الامر بالمعنى المذكور لم يكن الامر ازليا واللازم منتف فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان التعلق بالغير من حقيقة الامر فاذا لم يجز التعلق بالمعدوم لم يكن التعلق حاصلا في الازل ضرورة كون المكلف معدوما في الازل واذا لم يكن التعلق حاصلا لم يكن الامر محققا في الازل ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فلا يكون الامر ازليا لكن ثبت في الكلام ان الامر ازلي ومن لم يقل بتعلق الامر بالمعدوم قال امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال لانه سفه والسفه على الله محال اجيب بانه ان اراد بقوله ان كل واحد منها من غير متعلق موجود محال ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا اعم من ان يكون علميا او عينيا فمسلم لكن لا يلزم من تعلق الامر بالمعدوم الا يكون موجودا فان المعدوم الذي يتعلق به الامر موجود في علم الله تعالى والا وان اراد به ان المتعلق يجب ان يكون موجودا في الخارج فممنوع فانه محل النزاع بل غايته ان وجود الامر بدون متعلق موجود في الخارج مستبعد والاستبعاد لا يقتضي الاحالة وقد حمل الاستبعاد عبد الله بن سعيد على ان قال الكلام الذي هو الامر المشترك بين الامر والنهي والخبر قديم وكون الكلام امرا ونهيا وخبرا حادث فقد جمع بين المصلحتين قدم الكلام وحدوث الامر والنهي والخبر المقتضي لرفع الاستبعاد واجيب بان الامر والنهي والخبر انواع الكلام ولا وجود للجنس بدون نوع من انواعه واذا لم يتحقق واحد من انواعه في الازل لم يتحقق الكلام في الازل المعتزلة قالوا لو كان الامر والنهي والخبر قديمة لزم تعدد كلام الله تعالى في الازل ضرورة كونها انواعا للكلام واللازم باطل لانهم اتفقوا على ان كلام الله تعالى واحد في الازل لا تعدد فيه وان تناول جميع معاني الكتب الالهية

المنزلة اجيبوا بان التعدد الذي يكون في الكلام هو التعدد باعتبار المتعلقات والتعدد باعتبار المتعلقات لا يستلزم تعددا وجوديا والممنوع في الازل التعدد الوجودي

قوله مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ولصحة التكليف عند المكلف عالما بالتكليف قبل الوقت ونفاه المعتزلة والاتفاق على الصحة اذا جهل الامر كامر السيد عبده بفعل ما غدا مع جهله بنفاه لنا لو لم يصح لم يعص احد لان شرط الفعل ارادة قديمة او حادثة والعاصي ليس مريدا للطاعة على القولين وهو مامور بها حال عدم الارادة المعلوم له تعالى وايضا لم يعلم تكليف ما لان بقاء المكلف شرط وهو غير معلوم قبله فلا يكون المكلف معلوما قبله ولا معه ولا بعده لانقطاع التكليف فيها فان فرض زمانه متسعا بحيث يعلم التمكن نقلنا الكلام الى اجزاء ذلك الوقت كالمضيق والتكليف معلوم اجماعا واستدل القاضي بالاجماع على الوجوب والتحريم قبل التمكن فان البالغ العاقل مامور بالطاعات منهي عن المعاصي وهما مع عدم الامر والنهي محال والمعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطا في التكليف لان الفعل بدون شرطه محال فالتكليف به تكليف بمحال قلنا الامكان الذي هو شرط التكليف ان تاتي الفعل عادة عند اجتماع شرائطه في وقته وهو قائم واما الذي هو شرط الوقوع ففيه النزاع فانا نجيز الامر بدون الامتثال على انه لازم في جهل الامر فانه لو صح لم يكن العلم بالامكان شرطا قالوا لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط اعتبارا بالامر والجامع كونه غير متصور الحصول قلنا الفرق انتفاء فائدة التكليف ههنا ونفاؤه ثمة وهو الاختبار بظهور البشر والكراهة وهما سبب الثواب والعقاب ٥ يصح التكليف بفعل علم الامر انتفاء شرط وقوع ذلك الفعل عن المكلف عند وقت ذلك الفعل ولاجل صحة التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته عن المكلف عالما بكونه مكلفا به قبل الوقت فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه من المكلف لم يتمكن المكلف من العلم بكونه مكلفا قبل الوقت ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به على العلم بتحقق شرط وقوع الفعل منه عند الوقت ونفاه المعتزلة قالوا ما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لا يصح التكليف به والاتفاق على صحة التكليف بما جهل الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد عبده بفعل ما غدا مع جهل السيد ببقاء العبد كما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان صوم غد مشروط ببقاء العبد غدا وهو مجهول للسيد الامر لنا لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه

عند وقته لم يعص احد من المكلفين ابدا بترك فعل من الافعال واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة
ان شرط وقوع كل فعل من الافعال ارادة قديمة قائمة بذات الله تعالى كما هو مذهب الجماعة او ارادة
حادثة هي ارادة فاعل الفعل كما هو مذهب المعتزلة فاذا ترك الفاعل الفعل فقد علم الله تعالى انه لا يريد
وقوع ذلك الفعل منه وايضا نعلم ان العاصي لا يريد ان يفعل فان الله تعالى ليس مريدا للفعل عند الجماعة
والعاصي ليس مريدا له عند المعتزلة فيكون عالما بانتفاء شرط وقوع ذلك الفعل فلا يكون مكلفا بذلك
الفعل فلا يكون عاصيا بتركه ولان العاصي بترك المامور به ليس مريدا للطاعة بفعل المامور به على
القولين اي قول الجماعة وقول المعتزلة والله تعالى عالم بعدم الارادة التي هي شرط الفعل وهو مكلف
بالطاعة حال عدم الارادة المعلوم لله تعالى فصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه وايضا
لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه لم يعلم تكليف ما واللازم باطل قطعا بيان الملازمة
ان بقاء المكلف شرط وقوع الفعل وبقاء المكلف غير معلوم قبل الفعل فلا يكون التكليف معلوما قبل
الفعل ولا مع الفعل لان التكليف ينقطع عند الفعل على مذهب المعتزلة فلا يكون العلم بالتكليف مع
الفعل لان العلم لا يكون على خلاف الواقع ولا بعد الفعل لانقطاع التكليف بعد الفعل بالاتفاق واذا
لم يعلم التكليف قبل الفعل ولا معه ولا بعده لم يعلم اصلا قوله فان فرض زمانه متسعا اشارة الى
سوال وارد على الملازمة تقريره ان يقال لا نسلم انه لو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه
عند وقته لم يعلم تكليف ما وذلك لانا نفرض التكليف بالفعل زمانه متسعا كالواجب الموسع فاذا
انقضى من الوقت المتسع القدر الذي يمكن المكلف من الفعل الواجب ولم يات به فقد علم المكلف
التكليف بالفعل لانه يعلم حينئذ انه متمكن من الفعل تقرير الجواب ان يقال ينقل الكلام الى اجزاء
ذلك الوقت ونعرض زمانا زمانا اي يجزأ الوقت الموسع الى اجزاء كل جزء يكون مساويا للفعل
كالواجب المضيق ونقول بالنسبة الى كل جزء المكلف لم يعلم قبل ذلك الجزء ولا معه ولا بعده لعدم
الجزم بتمكنه من الفعل ولا معه ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما واستدل القاضي ابو بكر على
صحة التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته بالاجماع على الوجوب والتحريم قبل
التمكن من الفعل فان البالغ العاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي وهما مع عدم الامر
والنهي محال فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يتحقق الوجوب
والتحريم قبل التمكن من الفعل لجواز ظهور انتفاء شرط الوقوع عند الوقت قالت المعتزلة لو
صح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يكن امكان المكلف به شرطا في التكليف

واللازم

واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الفعل الذي علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ليس
بممكن لان العلم بعدم الشرط كاشف عن عدم الشرط والفعل بدون شرطه محال فالتكليف بالفعل
الذي علم الآمر انتفاء شرط وقوعه تكليف بالمحال فلم يكن امكانه شرطا في التكليف قلنا في الجواب الامكان
الذي هو شرط التكليف ان يتاتى الفعل عادة عند اجتماع شرائطه والامكان بهذا المعنى ثابت في الفعل
الذي علم الآمر انتفاء شرط وقوعه وامتناعه بسبب انتفاء شرط وقوعه لا ينافي هذا الامكان بل الامكان
الذي هو شرط وقوع الفعل ينافي امتناعه بسبب انتفاء شرط وقوعه وكون الامكان الذي هو شرط
وقوع الفعل هو محل النزاع كونه شرطا لصحة التكليف فانه عندنا هذا الامكان شرط للامتثال
ليس بشرط في صحة التكليف ونحن نجيز الامر بدون الامتثال فان الامر لا يقتضي حصول المامور به
على ان الذي ذكرتم لازم في جهل الامر تقريره لو صح التكليف بما جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه عند
وقته لم يكن الامكان شرطا في التكليف واللازم باطل بيان الملازمة بان هذا الفعل قد يكون ممتنعا لجواز
انتفاء شرط وقوعه واذا لم يكن الامكان شرطا لم يكن العلم بالامكان شرطا المعتزلة قالوا ايضا لو
صح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه في وقته لصح التكليف بما علم المامور انتفاء شرط وقوعه
اعتبارا للمامور بالآمر اي قياسا عليه والجامع كون كل منهما معلوما عدم حصوله وهذا اولى من
قول المصنف كونه غير متصور الحصول واللازم باطل بالاتفاق قلنا الفرق بينهما ثابت بانتفاء فائدة
التكليف هاهنا اي فيما علم المامور انتفاء شرط وقوعه وبقاء فائدة التكليف فيما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه
فان فائدة التكليف اما الامتثال او العزم عليه واذا علم المامور امتناع وقوع الفعل يمتنع الامتثال
منه ولم يعزم عليه فلا يطيع ولا يعصي بخلاف محل النزاع فانه اذا لم يعلم المامور ينتفي فائدة التكليف
وهو الاعتبار بظهور البشر والكراهة في العزم وتركه والبشر والكراهة سبب الثواب والعقاب
قوله فروع يعني على هذا من وافق في رمضان ثم مات وجبت الكفارة ويجب على الحائض
الشروع في صوم يوم علم الله حيضها فيه ومن قال ان شرعت في صوم او صلوة فانت طالق
ثم شرع فمات في اثنائها طلقت خلافا للمعتزلة ○ يعني ما ذكر من صحة التكليف بما علم
الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته من جامع في رمضان اي افسد صومه بالوقاع ثم مات في
اثناء النهار وجبت الكفارة عليه على احد القولين لنا وعلى القول الآخر لا تجب الكفارة لانها انما تجب
بافساد صوم واجب لا تعرضه الانقطاع في اليوم لا لعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه ولذلك يجب
على الحائض الشروع في صوم يوم علم الله انها تحيض فيه وان الرجل اذا قال ان شرعت في صوم

قوله فالمخلوة خلا الزوجة طلقت بها ان اشتبها فى شرع ثم طالق فزوجتى واجنبيه او صلوة
فصل ويعترض على الاهليه امور سماوية واخرى مكتسبة فمن السماوية الجنون والقياس ان يسقط
الوجوب لعدم القدرة على الادا والاستحسان فى غير الممتد الحاقه بالنوم لعدم الحرج والممتد فى الصوم
باستغراق الشهر وفى الزكاة بالحول عند محمد وباكثره عند ابى يوسف وهذا يختص بالعارض عنده ولا
فرق عند محمد حتى لو بلغ مجنونا ثم افاق فى بعض الشهر وجب قضاء ما مضى عند محمد خلافا له ولا ينافى
الضمان لاهليه الحكم فكان سببا للحجر فى الاقوال وايمانه صحيح تبعا لا قصدا لعدم ركنه ويسقط به
ما يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق والحدود ٥ لما فرغ عن بيان الاهليه وما يتفرع عليها
اراد ان يتعرض لما يعترض على الاهليه فيمنعها عن بقائها على حالها والاعتراض ماخوذ من عرض له كذا
اذا ظهر له امر يصده عن المضى على ما كان فيه والامور المعترضة على الاهليه بعضها يزيل
اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهليه الادا كالنوم والاغما وبعضها يوجب تغييرا فى بعض
الاحكام مع بقاء اصل اهليه الوجوب والادا كالسفر ثم الامور المعترضة قسمان سماوى يسمى قبل
الشرع لا اختيار للعبد فيه وما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السما على معنى انه خارج عن قدرة العبد
نازل من السما ومكتسب يحصل باختيار العبد وكسبه فمن السماوية الجنون وهو معنى يقتضى انعدام
اثار العقل وتعطيل افعاله والقياس ان يسقط بالجنون الوجوب لعدم القدرة على الادا لان
القدرة على الادا انما هى باهليه الادا وهى تفوت بزوال العقل والاستحسان فى الجنون غير الممتد
الحاقه بالنوم والاغما لان الجنون من العوارض كالاغما وقد الحقنا بالعدم فى حق كل عبادة لا يفضى
ايجابها على المكلف الى الحرج بعذر زوالهما فيلحق الجنون الذى لا يمتد بهما والجامع كون كل عذرا عارضا
زائل قبيل الامتداد فى العبادات يحصل بالكثرة الموقعة فى الحرج لانه لا يمكن ادا العبادات فى حالة
الجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه فى حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال
الافاقة فى وقت واحد فيحرج فى ادائها لكثرتها ولم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبرناها وهو
ان يستوعب وظيفة الوقت ووقت الصلوة يوم وليلة وهو قصير بنفسه فاعتبر كثرتها بالتكرار حولها
فى حد التكرار والممتد فى الصوم بان يستغرق شهر رمضان والممتد فى الزكوة ان يستغرق الجنون الحول
عند محمد لان الزكوة يدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية وعند ابى يوسف بان يستغرق
الجنون اكثر الحول ونصفه ملحق بالاقل لان كل وقت الزكوة الحول بتمامه والحول مديد جدا
فقدر باكثر الحول تخفيفا وتيسيرا فان اعتبار اكثر الحول اخف وايسر على المكلف من اعتبار

تمامه

تمامه وهذا الحكم الذى ذكر فى الممتد وغيره يختص عند ابى يوسف بالجنون العارضى ولا فرق بين
الاصلى والعارض عند محمد حتى لو بلغ مجنونا ثم افاق فى بعض الشهر وجب قضاء ما مضى عند محمد
خلافا لابى يوسف ولا ينافى الجنون الضمان فيواخذ المجنون بضمان الافعال فى الاموال على الكمال
لانه اهل لحكم الضمان وذلك لان الجنون لا ينافى الوجوب لانه لا ينافى الذمة ولا ينافى حكم الوجوب
ولهذا يرث ويملك واذا ثبتت الاهليه كان الجنون سببا للحجر فى الاقوال فيفسد عباراته وايمانه صحيح
تبعا ولا يصح ايمانه قصدا بنفسه لعدم ركنه وهو العقل فالمجنون يصير مومنا تبعا لاحد ابويه
وما كان تبعا لا يحتمل عينه مثل الكفر ثابت فى حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما
ثبت الاسلام بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية فى الاسلام لا وجه لجعله مسلما بطريق
الاسلام فلو لم يحكم بردته لوجب ان يعفو بردتهما وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة فى حقه
ضرورة ويسقط بالجنون ضرر يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق والحدود قوله
ومنها الصغر وكان عارضيا لعدم الدخول فى مفهوم الانسانيه وهو كالجنون فى اوله وعند التميز
يسقط به ما يسقط عن البالغ ويصح منه وله ما خلا عن عهدة ولم يحرم عن الارث بالقتل وان حرم
بالرق والكفر لمنافاة الرق اهليه الارث والكفر اهليه الولايه فليس الحرمان فيهما جزا
٥ ومن الامور السماويه الصغر وهو عارضى مع انه ثابت باصل الخلقة باعتبار عدم دخوله فى
مفهوم الانسانية وكان الصغر امرا عارضيا لحقيقة الانسان والصغر فى اوله مثل الجنون
فيسقط عن الصغير قبل التميز ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه بدلا لان الصغير عديم
العقل والتميز كالمجنون والصغير عند التميز يسقط به ما يسقط عن البالغ لان الصغير
عند التميز قد اصاب ضربا من اهليه الادا لوجود اصل العقل لكن الصبا عذر مع ذلك لعدم
كمال العقل فيسقط بعذر الصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ بعذر مثل الصلوة والصوم وسائر
العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار فيجوز ان يسقط بعذر الصبى ويصح
من الصبى ان يباشر بنفسه ويصح ان يباشر غيره للصبى ما خلا عن عهدة فيه اى لا ضرر فيه كقبول
الهبة ونحوه مما هو سبب نفع محض لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى
الترحم على الصغار وشرعا لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل
الصبا سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو بجعل الصبا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل
السقوط عن البالغ ولم يحرم الصبى عن الارث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطا يستحق

ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فسقط بعذر الصبا ولا يلزم عن عدم
حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل او استرق او كان رقيقا
لا يستحق الارث عن قريبه لمنافاة الرق اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك اذ الوراثة خلافة
الملك والرق ينافي الملك ولمنافاة الكفر اهلية الولاية على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية اعتبر قوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي
من لدنك وليا يرثني ويرث فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية فحرمان الرقيق عن الارث لعدم اهلية
الارث وحرمان الكافر لعدم سبب الارث وهو الولاية فليس الحرمان في الرقيق والكافر جزاء الى عقوبة
قوله ومنها العته وحكم المعتوه كالصبي المميز لا يلزمه عهدة ويضمن الاموال
لعصمة المحل والجنون وان كان كاول الصبا لكن الفرق ان امراة المجنون اذا اسلمت عرض على ابويه
فان اسلم احدهما والا فرق بينهما ولا يعرض عليه لعدم صحة الاداء ولا يؤخر لان زواله موهوم ٥ ومن الامور
السماوية العته بعد البلوغ وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه
بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا ساير اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال
الصبا في عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبا في ثبوت اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما
الحق الجنون باول احوال الصبا في الاحكام الحق العته آخر احوال الصبا في جميع الاحكام فحكم
المعتوه كحكم الصبي المميز حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبي مع العقل
له فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح
منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكن العته يمنع العهدة اي يمنع ما يوجب الزام شيء ومضرة كالصبا
ولا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشرا بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة
فيه ولا يصح طلاق امراة نفسه ولا اعتاق عبد نفسه باذن الولي ودونه ولا بيعه ولا شراه بدون
اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار ويضمن المعتوه الاموال التي استهلكها لان الضمان شرع
جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكون المستهلك معتوها لا ينافي عصمة المحل وضمان ما يستهلك
من المال ليس من العهدة التي لا يلزم المعتوه لان العهدة المنفي عنه يحتمل العفو في الشرع وضمان
المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والجنون وان كان كاول الصبا لكن الفرق بينه وبين
الصبا ان الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معلوم ينتظر فيه وان امراة المجنون اذا اسلمت
عرض على ابويه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المراة

لان زواله

لان زواله موهوم فان اسلم احدهما لم يفرق بين المجنون وزوجته والا اي وان لم يسلم احدهما
فرق المجنون وزوجته ولا يعرض الاسلام على المجنون لعدم صحة الاداء والصغر محدود فوجب
تاخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت
الفرقة لم يفرق بينهما وتركا حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق
الامساك للنكاح باسلام مثله وفي التعجيل تفويته وليس في ترك التفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا فساد
في الحال لان تعقل الصبي في وانه معهود على ما اجرى الله عادته فكان التاخير اولى فاذا عقل الصغير
عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام
ان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق الله دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المراة فيتوجه
الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندهم فيتحقق الاباء منه
فلا يؤخر حق المراة الى البلوغ نقل كذا في شرح الجامع فقول المصنف وفي الصبي يؤخر الى البلوغ للتيقن
بزوال الصبي غير موافق لما ذكروه والمعتوه كالصبي المميز العاقل لا يفترقان في صحة اداء الاسلام فلا
يفترقان في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في ساير الاحكام قوله ومنها النسيان
وهو عذر في حق الله تعالى اذا غلب وجوده فيه كالصوم والذبح لعروضه من جهته دون حقوق العباد
لحاجتهم ولا يلحق بالمنصوص عليه غيره للتفرقة في غلبة الوجود مسلم الناسي غير قاطع بخلاف كلامه
للغلبة في الاول دون الثاني ومنها النوم وهو ينافي الاختيار للعجز عن استعمال العقل مع بقا اصله فيبطل
به ما ينبني عليه كالطلاق والعتاق والاسلام والردة والقراءة في الصلاة والكلام فيها والقهقهة
في الاصح والاغماء مثله لكن يزيد عليه بانه مزيل للقوة اصلا فافترقا من حيث انه هو حدث بخلاف النوم وانه
في الصلوة نادر فامتنع البناء واعتبر امتداده في الصلوة خاصة بان يزيد على يوم وليلة دون الزكوة والصوم
ولم يعتبر في النوم واعتبر في الجنون لغلبته فيه وندرته في النوم وتوسطه في الاغماء ٥ ومن السماوية النسيان
وهو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة فاحترز بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه
فانهما خرجا بالنوم والاغماء من ان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون فانه
جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا لامور كثيرة بآفة والحق انه من الوجدانيات التي لا تفتقر
الى تعريف بحسب المعنى والنسيان لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب
الحقوق على الناسي لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج حتى يمنع الوجوب بل اذا الانسان لا ينسى عبادات يستوعبه
مدخل في حقوق الله بحيث لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب كنسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشي يكون

ذكر الشي سببا لغفلتها عن غيره عادة وكنسيان التسمية في الذبح فان التسمية ذبح الحيوان يوجب
خوفا لنفور الطبع عنه ويتغير منه حال البشر فتكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف
فهو عذر من اسباب العفو في حق الله تبارك وتعالى بجعل كان المفطر لم يوجد فبقي الصوم وجعل كان
التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة لعروض النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض بحدوث
بصنع الله تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية فصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث
لم يجعل النسيان فيها عذرا سببا للعفو حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد
محترمة لحاجتهم والنسيان في المنصوص عليه اي الصوم والذبح عذر ولا يلحق بالمنصوص عليه غير المنصوص
عليه للتفرقة بينهما في غلبة الوجود فان النسيان الغالب عذر دون غيره ولان النسيان الغالب عذر فسلام
الناسي لما كان غالبا في القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع الصلاة لان القعدة محل السلام
وليس للمصلي هيئة تذكره انها القعدة الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم بخلاف السلام في غير حالة القعود
وبخلاف الكلام في جميع الاحوال لان النسيان في الاول غالب دون الثاني اي الكلام فان النسيان فيه غير غالب
ومن الامور السماوية النوم وهي فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة
والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه واثره ان يعجز العبد به عن ادا الحقوق وفي
عبارة الاطباء النوم سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني عن
الجريان في الاعضاء والنوم ينافي الاختيار للعجز عن استعمال العقل مع بقا اصل العقل فبطل بالنوم ما يبنى
على الاختيار من العبارات مثل الطلاق والعتاق والردة والقراءة في الصلاة والكلام فيها لفوات الاختيار
بالنوم وقال فخر الاسلام اذا تكلم النائم في صلاته لا تفسد صلاته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز
له واذا قهقه النائم في صلاته بطلت صلوته في الاصح لان فساد الصلاة باعتبار معنى الكلام في القهقهة
والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر وقال فخر الاسلام واذا قهقه النائم في صلوته فقد قيل تفسد
صلوته ويكون حدثا وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته والصحيح انه لا
يكون حدثا لان القهقهة جعلت حدثا في موضع المناجاة لقبح فاحش وسقط ذلك بالنوم ولا تفسد الصلاة
ايضا لان النوم مبطل حكم الكلام ايضا والاغماء وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن
استعماله مع قيام حقيقته مثل النوم لكن الاغماء يزيد على النوم بانه مزيل للقوة اصلا فافترقا في ان الاغماء
من حيث هو حدث بخلاف النوم فانه من حيث هو ليس بحدث لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل
الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا وايضا الفرق بينهما بان الاغماء نادر في الصلوة

فاذا

فاذا احدث الاغما في الصلاة امتنع البنا مطلقا اي كان الاغما او كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع
لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في
جواز البناء واعتبر امتداد الاغما استحسانا في حق الصلوة خاصة وامتداده في حق الصلوة بان يزيد على
يوم وليلة فاذا امتد سقط به الصلوة والقياس يقتضي عدم سقوط شي بالاغما وان طال لانه مرض لا يزيل
العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تاخير الادا دون سقوط القضا كالنوم الا ان الفرق
ان الاغما قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم
فلا يسقط به القضا واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضا ولا
يعتبر امتداد الاغما في حق الزكاة والصوم حتى لو كان مغمى عليه في جميع الحول في حق الزكاة لا يسقط الزكاة
وان كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضا والفرق ان امتداد الاغما في الحول او
في الشهر نادر وفي الصلوة غير نادر فاستحسن امتداد الاغما في كل الصلوة لحديث علي رضي الله عنه فانه
اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وعبد الله بن عمر
رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة ولم يقض الصلوات ففرق ان امتداده في الصلوة بما ذكر ولم
يعتبر امتداد النوم في شي اصلا واعتبر الامتداد في الجنون وندرة الامتداد في النوم واعتبر الامتداد
في الاغما من وجه دون وجه لتوسطه في الاغما فانه لا يكون غالبا كما في الجنون ولا نادرا كما في النوم بل متوسطا
بين الندرة والغلبة فاعتبر بحسب الغلبة في الصلوة ولم يعتبر في غيرها باعتبار الندرة **قوله**
ومنها الرق وهو عجز حكمي بقا وان شرع في الاصل جزا يصير عرضة للتملك ولا يتجزى فالمعتق بعض
نصفه رقيق كله لانه معنى حكمي حل بالمحل كالعلم والقدرة والعتق لا يتجزى والخلاف في الاعتاق
فقالا لا يلزمه العتق لانه مطاوعه فلم يتجز كالتطليق مع الطلاق وقال ابو حنيفة هو ازالة الملك متجز
هو حقه فان الرق هو حق الشرع لكن يتعلق بسقوط كل الملك حكم غير متجز هو العتق فازالة
بعض الملك بعض لعله فيعتق كالمكاتب واعتبر باعضا الوضو لاباحة الصلوة واعداد الطلاق
للتحريم ٥ ومن الامور السماوية الرق لانه ثبت جزا على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل
هي بحسب جبر الحد الزنا والقذف والسرقة وبعد ما ثبت لا يمكن العبد من ازالته فكان من العوارض
السماوية والرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف ورقة القلب ضعفه وفي عرف
الفقها ضعف حكمي يتهيا الشخص به لقبوله ملك الغير عليه فيتملك بالاستيلا كما تملك الصيد
وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب

البعض صح

خللا في سلامة البنية لكنه عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية
المال وغيرها وهو عجز حكمي ثبت اي صار الرق حالة الابتداء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من
غير ان يراعى فيه معنى الجزاء وان شرع في الاصل جزاء للكفر لا يسترق المسلم ابتداء بسبب الرق يصير الانسان
عرضه اي معرضا ومنصوبا للتملك والامتهان وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لان سبب الرق هو
القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نفس الشخص شايعا دون النصف والحكم ينبني على السبب ولانه اثر
الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شايعا دون
النصف كمجهول النسب المقر بصيرورته رقا لانسان يرق كله في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له الا
في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة خبر واحد في الشهادات كما جعلت المراتان بمنزلة
رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والنكاح والحج والجمعة لان الرق معنى حكمي حل بالمحل والمحل
لا يتجزى في قبول هذا المعنى كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والقدرة والعتق وهو ضد الرق لا يتجزى
باتفاقهم لان العتق في الشرع قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع
بها عن يد المستولي حتى لا يملكه وان قهره وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون
البعض والخلاف بينهم في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد لا يتجزى الاعتاق حتى لو اعتق
نصف عبده او احد الشريكين نصيبه يعتق كله لان الاعتاق يلزمه العتق لان العتق مطاوع الاعتاق
يقال اعتقته فعتق والمطاوع لازم له لانه انفعال والانفعال لازم الفعل يقال كسرته فانكسر فلا يتصور
كسر بدون انكسار والاعتاق بدون عتق لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال
وهو العتق ههنا متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق مع الطلاق اي كما ان الطلاق الذي هو انفعال
التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا وقال ابو حنيفة وقال ابو
حنيفة الاعتاق هو ازالة الملك متجز هو حقه فانهم كما اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق
اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه قابل للتجزي ثبوتا وزوالا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف
عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير فيتجزى الاعتاق في المحل
كالبيع لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه الذي هو حقه وهو مالكيته لا ابيد وزال الرق فان
الرق حق الشرع لان الرق اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم
وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص

نصفه ح

فيكون

136

مملوكا

فيكون تجزاوه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى ويتعلق بقاء الملك بقاء الرق في المحل لا يدل على
انه مملوك لتعلقه بالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة واذا ثبت
انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي كازالة العبد من
حيث انه مال متجز كالثوب الا انه ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها
يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعل اسقاطها بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة
الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل الحر بل ملاقيا للرق كالقاتل فعله لا يحل
الروح وانما يحل البنية ثم ينقض البنية تزهق الروح فيكون فعلا وكسرا الغريب فيكون اعتاقا
بواسطة التملك لا بدون الواسطة فالاعتاق ازالة الملك متجز فهو علة لسقوط الملك فازالة كل
الملك علة لسقوط كل الملك لكن يعلق بسقوط كل الملك حكم غير متجز هو العتق المستلزم لزوال الرق
فازالة بعض الملك بعض العلة فيسقط بعض الملك فيعتق البعض ولا يعتق الكل ولكن يفسد الملك
في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق
بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في
حق المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ
واعتبر باعضاء الوضوء لاباحة الصلوة فانه يغسل اعضاء الوضوء لاباحة الصلاة متجز حتى كان
غاسل بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض ولا يثبت اباحة الصلاة التي هي غير متجزية
اصلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية ويتعلق بها الحرمة الغليظة
التي هي غير متجزية حتى كان بوقوع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد
فكذا ههنا الا ان العبد استحق بازالة الملك عن البعض حق العتق لان الازالة لما صحت استحق
ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد ولما استحق العتق الحال ولم يحتمل
النقض وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا بين حر وعبد والحاصل ان
الاعتاق عندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده
وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق
نصف المراة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا وثبت العتق ضمنا
للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجز
فكان الاعتاق الذي هو اسقاط متجزيا **قوله** تنبيه وهو مناف لمالكية المال

لقيام المملوكية فلا يملك العبد التسري لاعتماده الملك ولا حجة الاسلام لعدم المال ومنافعه
البدنية لمولاه وان استثني عنها الصوم والصلوة وملك غير المال كالنكاح والدم وتنصيف
الكرامات عنده فذمته ضعيفة عن تحمل الدين بنفسها ما لم ينضم اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك
الحل منكح بثنتين ويطلق الامة ثنتين وتنصيف العدة والقسم والحد وانتقصت قيمته عن دية الحر
لنقصان الولاية حيث يملك التصرف في المال يدا لا ملكا كالمراة تنصفت ديتها لملكها المال دون
النكاح والطلاق والعبد لملكهما فصار والماذون اصيل في التصرف عندنا والمولى خليفته في الملك
كالوكيل فكما لا تبطل الوكالة بمرض الموكل مع تعلق حق الوارث والغريم بماله لا يبطل الاذن بمرض المولى
مع تعلق الحقوق ولم يكن اصيلا لانه يبقى وعند الشافعي ليس اهلا للتصرف لعدم اهلية حكمه لان
شرعية السبب للحكم قلنا اهلية التكلم ثابتة والذمة قابلة فاذا احتاج الى قضاء دين كان اهلا وافل
الطرفين اليد وهو اصل لان الملك وسيلة ٥ الرق مناف مالكية المال حتى لا يملك شيئا من المال وان
ملكه المولى لقيام مملوكيته من حيث المالية فلا يمكن ان يكون مالكا من حيث المالية لان المالكية تنبئ
عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد من جهة واحدة فلا
يملك العبد التسري وان اذن له المولى كما لا يملك الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق ولا يجب
منه حجة الاسلام حتى لو حج يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من
شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لان القدرة بمنافع المال والبدن والعبد لا يملك شيئا منهما
لعدم المالكية لان منافع البدن لمولاه لان المولى لما ملك رقبته حدثت المنافع على ملكه لان ملك
الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى واذا عدمت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب وان
استثنى من المنافع البدنية الصوم والصلوة فان القدرة التي تحصل بها الصوم والصلوة الفرضان ليست
للمولى بالاجماع والعبد فيها مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود شرطه نفلا
فلا ينوب عن الفرض والرق غير مناف لمالكية غير المال كالنكاح والدم لان الجهة مختلفة فان العبد
لم يصر بالرق مملوكا من حيث النكاح والدم فلم يمنع مالكيته لهذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء
مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه
المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها
وهو لا يملك الاستمتاع بامة المولى وطيا كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست
له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما

توقف

137

توقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون
اذن المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به ومالية الرقبة حق
المولى فلم يكن بد من اجازته والرق مناف لكمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لا
في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى
وانما يكون الرق منافيا لكمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لان كمال الحال في الكرامات
يبتنى على العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فيكون بينهما تناف فينتقص عنه الكرامات فذمة
الرقيق ضعيفة بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه
انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة فيثبت وجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق عن تحمل
الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة والكسب فتعلق الدين بها فيستوفى من
الرقبة والكسب لان الكسب الحاصل في يده يصرف الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف اليه
مالية الرقبة ولا يباع الرقبة بالدين ما لم يوف الكسب بالاجماع وكما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر
اثره في تنصيف الحل الذي ينبني عليه ملك النكاح ويصير المرء به اهلا له حتى لا ينكح العبد الا
امراتين حرتين كانتا او امتين وتطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا او عبدا لان للرق كما اثر في
تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المراة وهو ما صارت المراة به محل النكاح لان الحل نعمة
في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب في السكن والازدواج وتحصين النفس وتحصيل
الولد والمراة تحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة وهما يختصان بها
فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى فكما ينتصف حل الرجل بالرق ينتصف حلها بالرق ايضا
والطلاق مشروع لتفويت هذا الحل فمتى كان حل المراة ازيد كان محل الطلاق في حقها اوسع ولما كان
حل الامة على النصف من حل الحرة كما ان حل العبد على النصف من حل الحر فات بتنصيف ما يفوت به حل
الحرة وهو تطليقة ونصف لكن الطلاق الواحد لا يتجزى فكمل وصار ما يفوت به حل الامة طلاقين
ونصف العدة وهي حيضة ونصف كذا وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل
التنصيف فيتكامل ولا يسقط لان جانب الوجود ارجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا
والقسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فينتصف وللحد
في حق العبد والامة ان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان
النعمة كلما كثرت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم تكمل النعمة في حقه

لما

والذي دل على هذا ان النعمة لما كملت في حق المحصن باستيفا حظه من الحرة المنكوحة كانت
جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة
كما بين اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا
في الحد الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لا يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة وانتقصت قيمة نفس الرقيق
عن دية الحر حتى اذا قتل العبد خطا وجبت على عاقلة الجاني قيمته عندهم قلت القيمة او كثرت
لا يزاد على عشرة الاف درهم بل ينقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لانتقاص
ولاية العبد حتى يملك التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى
عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية
وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال
لم تزل عنه بالكلية فان مالكية المال تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف
لان الغرض ههنا المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد
وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على
المال لانه مع صفة الرق اهل الحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضا الحاجة ملك اليد
فوجب القول بنقصان في قيمته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح
فانها وان ملكت المال رقبة وتصرفا ويدا لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فلزوال احدى المالكيتين
بالكلية وجب تنصيف ديتها والعبد الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة عندهم ويثبت له
الحكم الاصلي وهو اليد على اكسابه فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق والمولى خليفة العبد
في ملك الرقبة لان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد ويكون حكمه له لانه
نتيجة تصرفه لكن لما لم يكن العبد اهلا للملك تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن
بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة والعبد الماذون كالوكيل فانه
لا يثبت الملك للعبد الماذون بل المولى يخلفه فيه والاذن غير لازم فيكون العبد الماذون في حكم
الملك وفي بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وثبوت ملك اليد لانه لما
لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للموكل كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حتى يثبت له الملك
ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للمولى عزل الوكيل بدون رضاه كان
العبد الماذون له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا فكما لا يبطل وكالة الوكيل بمرض الموكل

وتعلق

وتعلق حق الوارث والموكل وحق الغرماء بمال الموكل لا يبطل الاذن للعبد الماذون بمرض المولى مع تعلق
الحقوق ولما لم يكن الماذون اصيلا في التصرف لا يبقى الاذن بذلك وعند الشافعي العبد الماذون
ليس اهلا للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى
فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة فان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك والملك يحصل
للمولى لا للعبد لعدم اهلية العبد لحكم التصرف الذي هو الملك واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو حكم
التصرف لم يكن اهلا لسبب الملك الذي هو التصرف لان شرعية السبب لحكمه لا لذاته فلا يستقل
قالوا اهلية التكلم ثابتة للعبد الماذون والتصرف كلام معتبر جعل سببا للحكم شرعا ومحله ذمة *
صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام لصدوره عن الاهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع
لانها بسبب العقل ولا خلل فيه بالرق فاذا احتاج العبد الماذون الى قضا دين كان اهلا له لان صلاحية
الذمة لالتزام الدين من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقي العبد
اهلا للتصرف فكان اهلا لحكم التصرف الذي هو امر اصلي منه واقل الطرق ملك اليد وهو
اصل لان الملك وسيلة اليه **قوله** بنفسه ولا تاثير له في عصمة الدم لان كمالها بالاسلام
والدار وهو كالحر فيه فيقتل به قصاصا ويوجب نقصانا في الجهاد والحج لعدم استثنائهما
على المولى فلم يستحق سهما ه لا تاثير للرق في عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له سواء
كانت مؤثمة موجبة للاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا او مقومة توجب الضمان
والاثم جميعا على تقدير التعرض لا بالاسقاط ولا بالتنقيص لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة
بسبب دار الايمان اي بالاحراز بالدار فلانه تثبت بوجوده حقيقة لما يوجب القرار في هذه الدار بان
اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى
محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان
نفس العبد معصومة على الكمال مسلما وانه كالحر في سبب العصمة ويوجب الرق نقصانا في الجهاد والحج
لان الرق ينافي مالكية الرق لمنافع بدنه لان منافع بدنه تبع للبدن لقيامها به والبدن ملك
للمولى وملك الاصل علة لملك التبع فكانت المنافع ملكا ايضا تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى
منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن في
البعض كالجهاد والحج نظرا للمولى ولان الرق اوجب نقصانا في الجهاد لم يستحق العبد سهما
كاملا من الغنيمة بحال **قوله** بنفسه والولايات منقطعة به واغاضا امان

ولو لم

بيان ينفصل

الولايات المتعدية ٥ هلال الصوم بشهادته كتعدى ثم فيلزمه الغنيمة في شريك لانه الماذون
منقطعة بالرق مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية
اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما في مالكية المال ثم
الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى
الى الغير ولانقطاع الولايات كلها بالرق بطل امان العبد المحجور عن القتال لان الامان تصرف على الغير
ابتداء فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر للمولى كالشهادة وانما صح امان العبد الماذون لان الامان بسبب
الاذن في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان الماذون له في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة
من حيث انه استحق رضخا فاذا امن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم تعدى
الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادته برؤية هلال رمضان حيث
يصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم بنفسه اولا ثم تعدى الحكم الى غيره **قوله**
ولما ملك ما ليس بمال وما فيه التزام ضمني صح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة ومن الماذون بالقائمة
ثم تعدى الى المولى والمسروق حتى يرد الى المقر له وصح من المحجور بالحد والمال عند ابي حنيفة خلافا لمحمد
وبالحد لا غير عند ابي يوسف ٥ ولما ثبت ان الرق لا ينافي مالكية غير المال وانه يملك ما ليس بمال
من الدم والحياة وما فيه التزام ضمني بان يلزم منه اتلاف مال مولاه بطريق التبع صح اقرار العبد
محجورا كان او ماذونا بما يوجب الحد والقصاص لانه لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة
حتى لم يملك المولى اراقة دمه واتلاف حياته ولم يصح اقرار المولى عليه كان اقراره بالحد والقصاص
ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمتنع صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي حق
المولى لانه بطريق التبع كما ذكر في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى
لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمتنع الصحة ضرورة وصحة اقرار العبد بالسرقة ماذونا
كان او محجورا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال وصح اقرار الماذون بالسرقة القائمة اي بسرقة
مال قائم بعينه في يده ثم تعدى الى المولى والمسروق حتى يرد الى المقر له اي المسروق منه وصح
الاقرار من المحجور بالحد وسرقة مال قائم بعينه في يده عند ابي حنيفة فيقطع يده ويرد المال
على المسروق منه لانه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لانه في ذلك مبقى على اصل الحرية ثم من ضرورة
وجوب القطع كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه
وثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته وعند محمد لا يصح اقراره اصلا فلا يجب القطع ولا

يرد المال

يرد المال على المسروق منه لان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كان في يد
المولى واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك
المولى ولا في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه وعند ابي يوسف يصح اقرار المحجور في حق الحد دون
المال فيقطع يده ويكون المال للمولى لانه اقر بالشيئين بالقطع وبالمال للمسروق واقراره حجة
في حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل
عن الاخر لانه يثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامراتان ويثبت القطع كما لو
اقر بسرقة مال مستهلك **قوله** ومنها المرض وهو سبب تعلق حق الوارث والغريم
بالمال لكونه من اسباب الموت الذي هو علة الخلافة فكان سببا للحجر ان اتصل به الموت مستندا
الى اوله فالتصرفات المحتملة للفسخ يصح في الحال لاهلية الحكم والعبارة ثم ينقض كالمحاباة
والهبة والتي لا تحتمله كالاعتاق الواقع على حق مستحق جعل كالمعلق بالموت وحين
ابطل الشرع ايصاءه لوارث بطل مطلقا فلم يصح بيعه منه مطلقا عند ابي حنيفة واقراره له
وان تحصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجودة في حقهم للتهمة كما تقومت في حق
الصغار ٥ ومن الامور السماوية المرض وهو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان
يجب عنها بالذات آفة في الفعل والمرض غير مناف لاهلية الحكم ووجوده سواء كان من
حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج
والاولاد والعبيد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا ~~...~~ يمنعه عن
استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وساير ما يتعلق بالعبارة فكان ان لا
يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان المرض سبب الموت
والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب
الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
فيخلفه الغريم في المال فصار الموت من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال
لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق بالمال بالموت حقيقة يستند هذا الحكم
الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب ولكون المرض من اسباب تعلق حق الوارث
والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة حق الوارث والغريم
وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان

فقد يشكل على الرد قواعدهم ... الموت ... وجوابه ظاهر ... المباحث ... والله الموفق

كان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم وهو الزائد على الدين وعلى ثلثي ما بقي من الدين وعلى ثلثي المال جميعا ان لم يكن عليه دين ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل المرض بالموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يتحقق لضعف القوى وترادف الالام وكل جزء من المرض يضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فيتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه فيستند الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فالتصرفات الصادرة من المريض المحتملة للفسخ تصح في الحال لاهلية الحكم والعاقد والشك لا يرفعها ثم ينقض عند تحقق السبب اليه بالاتصال بالموت وذلك كبيع المحاباة والهبة والتصرفات التي لا تحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق مستحق اي غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا ازيد قيمته على ثلث جعل كالمعلق بالموت فحكمه حكم المدبر حتى كان عبدا في شهادته وساير احكامه وحين ابطل الشرع ايصاء المريض لوارثه بطل ذلك مطلقا صورة كالبيع ومعنى كالاقرار وحقيقة كالوصية وشبهة كالجودة فلم يصح بيع المريض من الوارث مطلقا عند ابي حنيفة سواء كان بمثل القيمة او لم يكن لانه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيقول وهو محجور عن ذلك لتعلق حق ساير الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا ساير الورثة فكما انه لو قصد ايثار البعض بشيء من ماليته رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين فكذلك لم يصح بيعه بمثل القيمة وبا كثر منها لما ذكرنا ان البيع من الوارث ايصاء له صورة من حيث انه ايثار بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لاسترداد العوض فكذلك لا يصح وكذلك لم يصح اقراره للوارث فان المريض اذا اقر بعين او دين لوارثه لا يصح لان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصاء له بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض ولذا باع المريض

الحنطة الجيدة بالرديئة او الفضة الجيدة بالرديئة من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس لا يجوز بدل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس فتتقوم الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم يتعلق بالاصل والوصف جميعا كما تتقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب والوصي لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه اصلا **قوله** ومنها الحيض والنفاس ولا تعدمان الاهلية لكن الطهارة عنهما شرط اداء الصوم والصلوة فيفوت الاداء في قضاء الصلاة حرج فسقط بهما اصل الصلوة دون الصوم واختلف اصحاب الشافعي في تكليفها بالصوم على قولين وفي الاحكام ان اريد به تكليفها بتقدير زوال الحيض المانع فحق والا فهو ممتنع في الحال لكونه منهيا عنه فلا يكون واجبا او ورد لولا الوجوب لم يكن القضاء اجيب بانه بامر جديد وسمي قضاء لاستدراك مصلحة ما انعقد سببه ولم يجب لمانع ○ ومن الامور السماوية الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بها الصلاة كما لا يسقطا الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز الصوم والصلوة اما الصوم فبالنص على خلاف القياس اذ الصوم يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم انه قال الصوم الحايض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرايها واما الصلاة فالقياس فانها لا تتادى مع الاحداث والانجاس فيفوت الاداء بهما اي بسبب الحيض والنفاس لفوات شرط وفي فوات الشرط فوات المشروط لتوقف المشروط على الشرط وفي قضاء الصلوات حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلاثة ايام ولياليها كانت الواجبات داخلة في حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج الذي هو مدفوع شرعا فلذا لا يسقط عن الحايض والنفساء اصل الصلاة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه في الذمة وان سقط اداؤه عنه واختلف اصحاب الشافعي في تكليف الحايض بالصوم على قولين قال صاحب الاحكام فيه ان اريد بكونها مكلفة بالصوم بتقدير زوال الحيض المانع فهو حق وان اريد انها مكلفة بالاتيان بالصوم حالة الحيض فهو

ممتنع وذلك لان فعلها للصوم حالة الحيض منهي عنه حرام فلا يكون واجبا ومامورا به لما
بينهما من التضاد الممتنع واورد لو لم يكن الصوم واجبا عليها لم يجب القضا واللازم باطل اجيب
بان القضا انما يجب بامر جديد فلا يستدعي ابراسابقا وانما سمي قضا لما فيه من استدراك
مصلحة ما انعقدت سبب وجوبه من الصوم ولم يجب لمانع الحيض **قوله** ومنها
الموت وهو عجز تام يسقط به التكليف لفوات الادا مع اختيار فلا يبقى الزكوة بل الماثم وما عليه
وهو متعلق بعين باق يبقى به او بذمة لا يبقى بمجردها بل بانضمام مال او كفيل حتى لم يصح عن
الميت كفالة بدون احدهما عند ابي حنيفة كان الدين ساقطا بخلاف الكفالة عن عبد محجور او بدين الكفالة
ذمته في نفسه وان ضمت اليها المالية في حق المولى وما عليها صلة يبطل الا ان يوصي فيصح من
الثلث وما شرع لحاجته لم ينافه الموت فيبقى ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه
ثم وجبت المواريث خلافة ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد المكاتب عن وفا وغسلت
المراة زوجها في عدتها لبقا ملكه والغسل من حوائجه بخلاف عكسه عندنا لانها مملوكة وقد بطلت
وما لا يصلح لحاجته كالقصاص فواجب للورثة اولا بسبب انعقد للمورث ولهذا صح عفو كل
منها ولم يورث عند ابي حنيفة واذا انقلب مالا بعفو البعض ويصلح صار موروثا وهو خلف الا
ان المال صالح لحوائجه ولهذا تعلق به حق الموصى له لا بالقود فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون
الاصل واختلف لاختلاف حالهما ٥ ومن الامور السماوية الموت وهو عجز ليس فيه جهة القدرة
بوجه ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة واحكام الدنيا اربعة اقسام منها
ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره وهو انواع ومنها
ما شرع لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضا حاجته ثم نقول يسقط بالموت التكليف وهو القسم الاول
لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز التام اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف
ضرورة فوت غرضه اي الادا مع اختيار العبد فلا يبقى الزكوة اي يسقط الزكوة عن الميت
في حكم الدنيا حتى لا يجب اخذها من التركة لان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى وقد فات
بل يبقى على الميت الماثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة والميت ملحق بالاحيا في ذلك
وما شرع عليه لحاجة غيره وهو القسم الثاني لا يخلوا اما ان يكون حقا متعلقا بعين او لم يكن
فان كان حقا متعلقا بعين كما هو في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة
يبقى ذلك الحق ببقا العين الذي تعلق به علينا وبل المعين لان فعل العبد في العين غير

مقصود

مقصود اذ المقصود في حقوق العباد المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى
حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان مات الفعل وان
لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة
او لم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة بل انما يبقى الدين بانضمام
مال او كفيل الى الذمة لان الملك ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله
غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون
انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولان الذمة
لا يحتمل الدين بنفسها لم يصح عن الميت كفالة بدون انضمام مال او كفيل عند ابي حنيفة لان الذمة
لما خربت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كانه ساقط في احكام الدنيا لفوات محله بخلاف
الكفالة عن عبد محجور اقر بدين فانها يصح لان ذمة العبد في نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف
فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب في الحال ويتصور
ان يعتقه فيطالب بعد العتق فيصح التزامها بعقد الكفالة قوله وان ضمت اليها اشارة الى جواب
سوال تقريره السوال ان يقال لما كملت ذمة العبد في نفسه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها
لاحتمالها الدين في حق الحر تقرير الجواب انما ضمت الى الذمة مالية الرقبة لاجل احتمال الدين في حق المولى
ليمكن استيفا الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة غير كاملة في حق
العبد وما عليه اي ما شرع عليه لحاجة غيره وهو حق متعلق بذمته ووجوبه بطريق الصلة
كنفقة المحارم وصدقة الفطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق
والرق يمنع وجوب الصلات فالموت به اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه
في الثلث نظرا له ومنع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا له وما شرع لحاجة الميت وهو
القسم الثالث لم ينافه الموت لانها تنشا عن العجز الذي هو دليل النقصان ولا عجز فوق الموت
فثبت ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى للميت ما كان مشروعا لحاجته ولانه يبقى للميت ما كان
مشروعا لحاجته قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضا الدين
فوجب تقديم جهازه على ديونه هذا اذا لم يكن حق الدين متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا
بها كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب
الحق احق بالعين واولى من صرفها الى التجهيز ثم تقدم ديونه على وصاياه لان الحاجة الى

قضا الدين امس منها الى تنفيذ الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاطا لواجباتهم
من التبرع ثم تقدم وصاياه من ثلث ما بقي لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته
الى تدارك ما فرط في حياته وهذه الحاجة امس من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال
وكيف لا تقدم الوصية وقد قال تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت المواريث بطريق
الخلافة عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وضروجه عن اهلية الملك
باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه
ولبقا مالكيته ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك المقابلة فوات تملك الرقبة وحاجته الى
الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت ليحصل الولاية وليتخلص
به من العذاب ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه ويتخلص
به ايضا من العذاب فلذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى وبقيت بعد موت المكاتب عن وفا
فيؤدي كتابته منه ويحكم بحريته في اخر جز من اجزاء حياته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ويعتق
اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته ولبقا ما تقتضيه الحاجة غسلت المراة زوجها
بعد الموت في عدتها لبقا ملك الزوج اي ملك النكاح لان النكاح في حكم القايم للحاجة ما لم تنقض
العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى موقوفا على الزوال بانقضا العدة والغسل
من حوايج الميت فيستبقى ملكه فيه لبقا ملكه الى انقضا العدة فيما هو من حوايجه خاصة
بخلاف المراة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها لان النكاح بموتها يرتفع بجميع علايقه
فلا يبقى حل المس والنظر والى هذا اشار بقوله لانها مملوكة وقد بطلت اي لان المراة مملوكة
وقد بطلت بالموت اذ الميت ليس محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكة وما لا يصلح لحاجته
وهو الرابع فهو كالقصاص لا يثبت للمقتول بل يثبت للورثة ابتدا لان القصاص شرع لدرك
الثار وانه يجب عند انقضا حيوته وعند انقضا حيوته لا يجب له الا ما يصلح لقضا
حوايجه من تجهيزه وتكفينه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لها من الحوايج وقد وقعت
الجناية على حق الاوليا من وجه لانتفاعهم بحياته بالاستيناس به وبالانتصار
به على الاعدا والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتدا بسبب انعقد
للميت لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا بحياته اكثر من انتفاع الاوليا بها
فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عن

ثبوت

ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتدا للولي القايم مقامه على سبيل الخلافة عنه كما
يثبت الملك للمولى في كسب عبده المأذون له ابتدا على سبيل الخلافة عن العبد بدليله
قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ولهذا صح عفو كل من المقتول والولي قبل موت
المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث فيصح عفوه وباعتبار السبب يصح عفو المجروح
ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان ولم يورث القصاص عند ابي حنيفة لانه
حصل للورثة ابتدا من غير انتقال من المورث اليهم لان الغرض به درك الثار وان تسلم نفوس
الاوليا وذلك يرجع اليهم واذا انقلب القصاص مالا بعفو بعض الاوليا او بصلح صار المال
موروثا لان موجب القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة يجب المال خلفا عن القصاص فاذا
جا الخلف جعل كانه هو الواجب والخلف مال والمال صالح لحوايج الميت من التجهيز وقضا الديون
وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا كسا ير التركة حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجعل
عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي وجب به
الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه فصار كانه هو الواجب في
الاصل وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت ذمته وحيوته الا
انه اثبت للورثة ابتدا لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضا حيوته وان درك الثار
الذي هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ولان المال يورث
تعلق به حق الموصى له ولا يتعلق بالقود فاعتبر سهام الورثة في الخلف اي المال ولم يعتبر في الاصل اي القصاص
واختلف الخلف والاصل لاختلاف حالهما وهو ان الخلف يصلح لدفع حوايج الميت ويثبت مع الشبهة
والاصل لا يصلح لذلك ولا يثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال قوله
فصل ومن المكتسبة الجهل وعدمها للتفريط في العلم وان كان اصليا فجهل الكافر ليس بعذر لجحود
ما اتضح برهانه وديته دافع للتعرض ولدليل الشرع عند ابي حنيفة في حكم يحتمل السقوط كان
الخطاب بتحريم الخمر غير نازل في حقه فيجوز البيع ويجب الضمان ويصح نكاح المحارم حتى لو
اسلما وقد وطي ثبت احصانهما ويصح طلبها النفقة به ولم يفسخ الابا للترافع وهما مفرقان بين
الحكم الاصلي وغيره فقال لا يتقوم الخمر والخنزير واباحتهما اصل فسق واباحة المحرم ليس باصلي
فسقي وقيام دليل التحريم شبهة مانعة من حد القذف وعند الشافعي دافع للتعرض لا غير
حتى لا يجب حد الخمر لا في الاحكام وجهل صاحب الهوى في الصفات الالهية ليس بعذر لوضوح

مطلب في جهل الباغي

الحجة وجهل الباغي وان كان منا ولا ولد لكن ضمناه مال العادل ونفسه باتلافه من غير منعة وعند المنعة تسقط الولاية ويجب الجهاد وقتل الاسير والتذفيف على الجريح ولا ضمان ولا حرمان بالقتل وان لم يحرموا عند ابي حنيفة ومحمد للتاويل وان كان باطلا ويحسن اموالهم زجرا ولا يملك لاتحاد الدار حقيقة واختلافها حكما فثبتت العصمة من وجه فلم يثبت الشك ولم يملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب لاختلاف الدار والمنعة المبطلة للعصمة مطلقا والجهل في موضع الاجتهاد والشبهة شبهة كمن صلى الظهر بغير طهر ثم صلى العصر به ثم صلى المغرب وقضى الظهر وعنده ان العصر يجزيه جاز للاجتهاد في الترتيب وكما لو عفى ان احد ولي قصاص فقتله الاخر ظانا بقاء القصاص له لم يقتص منه للشبهة وكمن زنى بجارية والده على ظن الحل لم يحد وكحربي اسلم ودخل البناء فشرب جاهلا بالحرمة لا ذمي وبخلاف الزنا وجهل من اسلم في دار الحرب عذر لخفاء الدليل وعدم التقصير وكذا جهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده والشفيع بالشفعة والبكر بالنكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف خيار البلوغ لخفاء الدليل في حقها دون الحرة ٥
لما فرغ من العوارض السماوية شرع في العوارض المكتسبة ومن العوارض المكتسبة الجهل والجهل وان كان امرا اصليا لكنه امر زائد على حقيقة الانسان مفارق فهو من العوارض كالصغر ومن المكتسبة لا ذاته لانه باكتساب العلم في قدرة العبد فكان ترك تحصيل العلم منه واستمراره على الجهل اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل باختياره لما انه وكان مكتسبا بهذا الاعتبار فعد الجهل من العوارض المكتسبة للتفريط اي التقصير في اكتساب العلم والجهل يطلق على معنيين احدهما عدم العلم عما من شانه العلم وهو بحسب اصل الفطرة قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا وقال تعالى وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا وهو بحسب الاصل ليس بعيب وبحسب الاستمرار في العلم عيب وثانيهما اعتقاد جازم غير مطابق وهو عيب وغلط فجهل الكافر ليس بعذر لجحود ما اتضح برهانه فان الله تعالى خلق فيه قدرة واوضح دلايل يتمكن بها من تحصيل العلم فان الايات الدالة على وحدانية الله تعالى وكمال قدرته واحاطة علمه لا تحصى فالكفر جحود قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وكذا الدلايل على صحة رسالة الرسل من المعجزات الباهرة والحجج القاطعة ظاهرة بينة لا وجه لانكارها اما بالنسبة الى الذين كانوا في زمانهم فبالمشاهدة واما بالنسبة الى من بعد انقراض زمانهم فبالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها مكابرة مع عقلهم وجحودا للشي بعد استيقانه فلهذا لا يكون عذرا ودين الكافر على خلاف الاسلام اي اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام يصلح دافعا للتعرض حتى لو باشر ما كان لا يتعرض له بوجه ودافعا لدليل الشرع عند ابي حنيفة في حكم يحتمل

ان

التغيير مثل تحريم الخمر والخنزير وتحريم نكاح المحارم ونحوها فلا يثبت الخطاب في حقه كان الخطاب بتحريم الخمر ونحوه غير نازل في حقه فبقي الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه فيجوز بيع الخمر ونحوها ويجب الضمان بالاتلاف سوا اتلفه مسلم او ذمي ويصح نكاح المحارم لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم ~~فيجوز بيع الخمر ونحوها ويجب الضمان بالاتلاف~~ حتى لو اسلم الزوجان اللذان بينهما محرمية وقد وطئ ثبت احصانهما ويصح طلب المراة النفقة بذلك النكاح ولا يفسخ النكاح الا بالترافع فلو رفع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما حتى يجتمعا على الترافع وابو حنيفة قال دينهم رافع للتعرض ورافع لدليل الشرع في الاحكام التي تحتمل التغيير سواء كان حكما اصليا على وجه لو لم يرد الخطاب لبقي مشروعا في حق المسلمين او حكما ضروريا غير اصلي على وجه لو لم يرد الخطاب في شريعتنا لم يكن بقاؤه مشروعا في حق المسلمين وفرق ابو يوسف ومحمد بين الحكم الاصلي وغيره فقالا تقوم الخمر والخنزير في حقهم واباحة الخمر والخنزير من الاحكام الاصلية قبل شريعتنا فقصور الدليل بسبب دينهم يبقى على الامر الاول اي على التقوم والاباحة فيجب القول بتقوم الخمر والخنزير في حقهم وبوجوب الضمان على متلفهما ولصحة تصرفاتهم فيهما كما قال ابو حنيفة واباحة المحرم ليس باصلي في شريعة وانما شرع في شريعة ادم عليه السلام بطريق الضرورة ولم يبق مشروعا بعده فجواز نكاح المحرم غير اصلي فينبغي اذا رفع احدهم الامر الى القاضي وجب عليه القضاء بالفسخ لفساد النكاح واذا وطيها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد فلا يحد قاذفه ولكن يسلم صحة النكاح فيما بينهم لا يجب الحد على قاذفه لان قيام دليل تحريم الشرع المحارم عاما شبهة مانعة من حد القذف وعند الشافعي دينه دافع للتعرض لا غير حتى لا يجب عليه حد الخمر ولا يكون دافعا للخطاب لان الخطاب بالتحريم يشمل الكافر كما يشمل المسلم فانه قد بلغه الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار وانكاره تعنت وجهل صاحب الهوى في الصفات الالهية ليس بعذر لوضوح الحجة فان الدلايل كما دلت على الوحدانية دلت على انه تعالى حي عالم قدير مريد سميع بصير الى غيرها من الصفات وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد ليس بعذر وان كان متاولا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلايل على ان الائمة العدل على الخلفاء الراشدين لاتحة واضحة على وجه يعد جاهلا مكابرا معاندا ولان جهل الباغي وان كان متاولا ليس بعذر ضمنا الباغي مال العادل او نفسه باتلافه من غير منعة كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام عليه واذا كان للباغي منعة يسقط عنه ولايته بالدليل حسا وحقيقة

فوجب الحل بتاويله الفاسد فلم يواخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يواخذ اهل الحرب به بعد الاسلام
ويجب جهاد الباغي بطريق فاذا اجتمعوا او عزموا على الخروج وجب على كل من يقوى على القتال ان يقاتلهم
مع امام المسلمين لقوله تعالى فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولانهم قصدوا
اذى المسلمين وتهييج الفتنة واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين وخروجهم معصية
ففي القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض وكذا يجب قتل اسرائهم والتذفيف على جريحهم ولا ضمان
باتلاف اموالهم ودمائهم لان قتلهم واجب على المسلمين فلا يوجب ضمانا ولا حرمانا من الميراث بالقتل
حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه الباغي لان الاسلام جامع بين الوارث والمورث فلم يثبت اختلاف
الدين الذي هو مانع من الارث والقتل بحق فلا يصلح سببا للحرمان كالقتل قصاصا لان حرمان الميراث
عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور والقتل المامور به لا يصلح سببا للحرمان وهم لا يحرمون عن
الميراث ان قتلوا عند ابي حنيفة ومحمد للتاويل وان كان باطلا لان القتل منهم الديانة بشرط المنعة في
حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة لانهم اعتقدوا انهم على الحق وخصومهم على
الباطل فكانت منعتهم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا على
الحقيقة ويحبس اموال اهل البغي زجرا لهم عن البغي وعقوبة كما وجب قتل نفوسهم ولا يملك العادل
اموال اهل البغي لان الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار تخالف دار المستولى عليه ولم
يوجد لاتحاد الدار حقيقة واختلافها حكما حيث اعتقد كل واحد من الطائفتين انه على الحق والاخرى
على الباطل وان دمائهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب بحيث لزمنا محاربتهم
فتبدل العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب لان
الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه والجهل
في موضع الاجتهاد اي موضع تحقق الاجتهاد من غير ان يكون مخالفا للكتاب والسنة او في غير موضع
الاجتهاد اي لا يوجد فيه اجتهاد لكن في موضع الشبهة شبهة كمن صلى العصر بوضوء ذاكرا له وهو يظن
ان الظهر اجزاه لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسد كالظهر عندهم فكان عليه ان يعيدهما جميعا
لان ظنه بجواز الظهر جهل واقع على خلاف الاجماع لان ظهره فاسد بلا خلاف ثم صلى المغرب وقضا
الظهر وهو يظن ان العصر يجزيه جاز المغرب ويعيد العصر فقط لان ظنه بجواز العصر جهل
في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان الخلاف بين العلماء في وجوب الترتيب خلاف معتبر فكان دليلا
شرعيا وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الطهارة الوضوء فساد قوي مجمع عليه فكانت متروكة بيقين

فظهر

فظهر اثر الفساد فيما يؤدى بعدها ولم يعذر بالجهل فاما فساد العصر فبسبب ترك الترتيب فضعيف
مختلف فيه فلا يكون متروكة بيقين علما وعملا وكما لو كان الدم بين اثنين فعفى واحد واستوفى الاخر القصاص عن
القصاص ثم قتله الاخر عمدا ظانا بقاء القصاص له وانه وجب لكل واحد منهما قصاص كامل لم يقتص
منه للشبهة لانه قد علم وجوب القصاص وما علم ثبوته فالاصل بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا
والظاهر يصير شبهة في درء ما يندفع بالشبهة وكذا اذا علم بالعفو ولم يعلم ان القود يسقط به
لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار معنى خفي
وهو ان القصاص لا يحتمل التجزئ فانما اشتبه عليه حكمه فقد اشتبه فيصير ذلك بمنزلة الظاهر في ايراث
الشبهة وكما اذا زنى الابن بجارية والده على ظن الحل لم يحد للشبهة باعتبار ان الاملاك متصلة
بين الوالد والولد والمنافع دائرة والولد جزء ابيه فربما تشتبه عليه انها كما كانت حلالا للاصل يكون
حلالا للجزء ايضا فيصير الجهل بالحرمة وتاويل ان الجارية تحل لي كما يحل يغسل المراة شبهة والحربي
اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لم يحد فان جهله يصير شبهة في سقوط الحد بخلاف
الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحد لان الجهل في غير موضع الاشتباه لا يصلح
شبهة دارئة للحد وبخلاف الزنا فان الحربي اذا اسلم ودخل دارنا ثم زنا ظانا انه ليس بحرام يحد لان
الجهل في غير موضع الاشتباه لا يصلح لذلك فان الزنا حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته
على بلوغ خطاب الشرع لتحقق الحرمة قبله فلا يصير شبهة في سقوط الحد وجهل من اسلم في
دار الحرب ولم يهاجر عذر في الشرائع حتى لو مكث فيها ولم يصل ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلاة
والصوم لا يكون عليه قضاؤهما لخفاء الدليل وعدم التقصير فان الخطاب النازل خفي في حقه
لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليست محل استفاضة
احكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل
خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ وكذا جهل الوكيل
بالوكالة وجهل الماذون بالاذن وهذا المراد ان بالاطلاق عذر حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم
ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وقوله وضده اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر
لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما لصحة العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم
تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته ومع العزل والحجر يلزم
التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد الى العتق ويؤدى بعد العتق من خالص ماله وفيه من الضرر ما

لا يخفى فيتوقف ثبوته على العلم وجهل الشفيع بالشفعة اي بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع
يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل البكر البالغة بانكاح الولي عذر حتى لا
يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل العلم في هذه الصور خفي في حق هؤلاء لان هذه الامور لا تكون
مشهورة ويستقل الموكل بالعزل والمولى بالحجر وصاحب الدار بالبيع والولي بالانكاح فلا يحصل العلم
للوكيل والعبد والشفيع والبكر بهذه الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم التصرف
بالعزل على الوكيل ويصير العين مضمونة عليه ويبطل ولاية الماذون في التصرفات بالحجر ويلزم على
الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم احكام النكاح على البكر بالانكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على
العلم كاحكام الشرع وكذا جهل الامة المنكوحة بالعتق او بخيار العتق عذر حتى كان لها في مجلس
الخيار العلم لان دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما العتق فلان السيد مستبد به فلا يمكنها
الوقوف عليه قبل الاخبار واما الخيار فلان سبب ثبوته وهو زيادة الملك عليها خفي لا يعلمه الا الخواص
من الناس بخلاف خيار البلوغ فانه اذا زوج غير الاب والجد من الاولياء الصغير او الصغيرة صح
النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد اذا ملكا امر نفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت
ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ
كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر
وجعل سكوتها رضا لان العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار
الاسلام وعدم المانع من التعلم **قوله** ومنها الهزل وهو ينافي اختيار الحكم والرضا به
دون مباشرته كخيار الشرط وشرطه التصريح به وان لم يذكر في العقد ولا ينافي الاهلية ولا الحكم
ولكن يجب التخريج بحسب اثره فان دخل على ما يحتمل نقضه كالبيع فاما ان يهزلا باصله او بقدر العوض
او الجنس وكل منها اما ان يتفقا بعد المواضعة على الاعراض او البناء او يسكتا او يختلفا فان
هزلا باصله ثم اعرضا بطل الهزل وبنيا انعقد فاسدا غير موجب للملك كشرط الخيار من الجانبين
فان نقضه او اجازه انتقض وجاز ويجب تقديره في الهزل بالثلث عند ابي حنيفة ولذلك لم يثبت
به الملك مع القبض وان سكتا او اختلفا صح العقد عنده ميلا الى صحة الايجاب بظاهر العدم
اتصال الهزل به وقالا بطل في السكوت وجعلا القول لمدعي البناء بالاختلاف ميلا الى اعتبار
المواضعة لسبقها حتى يوجد الناقض اعتبارا للعادة وان هزلا في العوض بان سميا الفين
والثمن الف فان اعرضا صح او سكتا او اختلفا فالتسمية عنده والمواضعة عندهما او بنيا فالتسمية

عنده

عنده ايضا لانهما جدا في الاصل فلو عمل بالمواضعة فسد لانه شرط فاسد فترجح الاصل على الوصف
بخلاف المواضعة في الاصل وان هزلا في الجنس فسميا دنانير والثمن دراهم صح البيع مطلقا وفرقا بان
الجمع في المواضعة في القدر يمكن بصحة البيع باحد الالفين والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له
فلم يفسد به وههنا لم يعمل بالمواضعة في العقد لخلوه عن الثمن فتعين المسمى هذا وان دخل على
ما لا ينتقض فاما ان لا يكون فيه مال كالطلاق والعتاق والعفو واليمين والنذر فالهزل باطل
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولانه رضي بسبب لا يرد حكمه فلزم او يكون
المال تابعا كالنكاح فان هزلا باصله لزم او بالقدر واعرضا فالمسمى او بنيا فالمواضعة والفارق ان
النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد بخلاف البيع وان سكتا او اختلفا فالمسمى كالبيع والمواضعة لتبعية
المهر روايتان وان هزلا في الجنس واعرضا فالمسمى او بنيا فمهر المثل بخلاف البيع لتوقفه على تسمية
الثمن وان سكتا او اختلفا فمهر المثل اتفاقا في رواية والمسمى عنده والمثل عندهما في اخرى وان قصد
المال كالخلع والعتق بمال والصلح عن عمد بطل الهزل عندهما كخيار الشرط سوا هزلا باصله او ببدله
او بجنسه وبنيا وصح عنده ويجب المسمى عندهما ويقع الطلاق مطلقا وعنده يتوقف على اختيارها كما
في خيار الشرط في الخلع من جانبها وان اعرضا بطل الهزل اتفاقا او سكتا او اختلفا فعنده القول لمدعي
الجد وعندهما لمدعي البناء والهزل في الاقرار يبطله للدلالة على عدم المخبر به وكذا تسليم الشفعة
بعد الطلب والاشهاد هزلا هذا وان دخل على اعتقاد فان تبرأ كافر عن دينه وهزل بالاسلام
حكم بصحته كالمكره لمنزلته انشاء لا يمكن رده ٥ ومن العوارض المكتسبة الهزل وهو لغة اللعب
واصطلاحا هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له والمراد بالشرع وضع الشرع او العقل فان الكلام موضوع
لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير
موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم
افادته الحكم اصلا فهو الهزل وظهر تباين المجاز والهزل والجد مقابل الهزل وهو ينافي اختيار الحكم
والرضا به غير مناف للرضا بمباشرته كشرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار جميعا
في حق الحكم لانه يعمل في الحكم لا غير ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت
واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب
ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفسده وخيار الشرط لا يفسده وشرط الهزل واعتباره
في التصرفات التصريح به باللسان بان يقول اني ابيع هذا الشيء هازلا او اتصرف التصرف الفلاني هازلا

العروض
ظ

ولا يكتفى بدلالة الحال ولا يشترط ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود وهو ان
يعتقد الناس التصرف الذي يهزل به جدا ولا يكون كذلك حقيقة بخلاف خيار الشرط فانه
مشروط ذكره في نفس العقد والهزل لا ينافي الاهلية ولا وجوب شيء من الاحكام ولا يعذر في وضع
الخطاب بحال لكن لما كان اثر الهزل انه ينافي اختيار الحكم والرضا به يجب تخريج الاحكام
بحسب اثره اي الهزل وكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع
الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل وجملة ما يدخل فيه الهزل ثلاثة انواع
انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا
يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد ايضا على وجهين ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول
وهو الانشاء الذي يحتمل النقض على ثلثة اوجه اما ان يهزلا باصل العقد او بقدر العوض فيه او جنسه
وكل منها اما ان يتفق المتعاقدان بعد المواضعة على الاعراض عن الهزل او على البناء عليه او على ان
يسكتا اي لم يحضرهما شيء او يختلفا في الاعراض والبناء فان كان الوجه الاول وهو ما اذا هزلا باصل
التصرف بان قال البائع للمشتري مثلا اني اظهر البيع من الناس ولكنه ليس ببيع على الحقيقة بل هو تلجئة
واشهد عليه واتفقا بعد ~~المعارضة~~ المواضعة على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح وبطل الهزل
باعراضهما عن المواضعة وان هزلا باصله ثم بنيا انعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان
اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت
له كشرط الخيار من الجانبين يوجب فساد البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين
لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل فان نقض البيع احدهما انتقض لان لكل
واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجازه احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه لان
الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المجيز مسقطا خياره ولكن خيار الآخر يكفي في المنع من
جواز العقد وان اجازه الآخر جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا احكامه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختار
ذلك بالاجازة وقوله فان نقضه او اجازه انتقض وجاز اي جاز على نفسه لا على الآخر ويجب تقدير وقت
الاجازة في الهزل بالثلث عند ابي حنيفة حتى لو اجازه في الثلث صح العقد وبعده لا يصح كما
في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث صح وبعده لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة فكذا ههنا
ولا يجب تقديره في الهزل بالثلث بمنزلة خيار المتبايعين لم يثبت بالبيع هزلا الملك وان اتصل به

القبض

القبض وان هزلا باصله ثم سكتا اي لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا على
تلك المواضعة وقال الآخر بل اعرضنا عنها صح العقد عند ابي حنيفة ميلا الى صحة الايجاب ظاهر العدم
اتصال الهزل بالعقد وقال ابو يوسف ومحمد بطل العقد ان سكتا واتفقا على انه لم يحضرهما شيء وان
اختلفا في البناء والاعراض جعلا القول لمدعي البناء ميلا الى اعتبار المواضعة لسبقها الا ان يوجد نقضها
نقضها اعتبارا للعادة وان هزلا في قدر العوض بان يسميا الفين والثمن الف بان تواضعا على البيع بالفين
على ان يكون الثمن الفا واتفقا على الاعراض صح البيع والثمن الفان وان سكتا او اختلفا في البناء والاعراض فالهزل
باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة حتى ينعقد البيع بالفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب حتى
ينعقد البيع بالف والالف الذي هزلا به باطل فان عنده الاصل هو الجد والعمل به اولى ما امكن وعندهما
الاصل هو المواضعة وكان العمل بها احق عند الامكان وان اتفقا على البناء على المواضعة فالتسمية ايضا
صحيحة فيكون الثمن عنده الفين لان المتعاقدين جدا في الاصل اي في العقد والمواضعة السابقة انما
تعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد
وقصدا بيعا جائزا فلو عملا بالمواضعة في العوض لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد
فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد
الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط
فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين ولهما فيفسد العقد به واذا كان كذلك
لا يمكن العمل بالمواضعتين مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في وصف العقد بالهزل وهي المواضعة
بالبدل لاندفاع كل من المواضعتين بالاخرى فيترجح الاصل على الوصف فان العمل بالمواضعة في اصل العقد وهي
ان ينعقد البيع صحيحا عند تعارض المواضعتين اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجب الالف
الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان اولى بالاعتبار من الوصف واذا كان العمل بالاصل اولى وجب
اعتبار التسمية فكان الثمن الفين بخلاف المواضعة على الهزل في اصل العقد اذا اتفقا على البناء يجب العمل
بها بالاتفاق لانه لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل بها وقد وجد المعارض ههنا وهو قصدهما الى
تصحيح العقد فلذلك سقط العمل بها وان هزلا في الجنس اي تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون
الثمن الف درهم صح البيع مطلقا اي على كل حال سواء اتفق المتعاقدان على الاعراض او على البناء او
على السكوت اي انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء وهذا استحسان وفي القياس البيع
فاسد لانهما قصدا الهزل بما سميا ولم يذكرا في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد

بل يشترط ذكر البدل فيه معنى البيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا
الجد في اصل العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد بما سميا من البدل وفرق ابو يوسف ومحمد بين
الهزل في الجنس وبين الهزل في قدره بان الجمع بين المتواضعين وهما المواضعة على صحة العقد والمواضعة
على الهزل في مقدار البدل يمكن بان يجعل العقد منعقدا بالالف وان كان المسمى الفين لان الالف موجود
والهزل بالالف الاخر شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل
وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد به العقد واذا كان كذلك
ينعقد البيع بالالف ويبطل الاخر واما الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة في العقد وهي ان ينعقد العقد
صحيحا مع العمل بالمواضعة بالهزل غير ممكن لخلوه عن الثمن فتعين المسمى لان العمل بالمواضعة في
العقد وهي ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن العمل بها الا باعتبار التسمية فلذلك
انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم هذا اذا دخل الهزل على ما يحتمل نقضه وان دخل الهزل على
ما لا يحتمل النقض اي لا يجري فيه الفسخ ولا الاقالة بعد ثبوته وهو الوجه الثاني من الوجه الاول الذي هو
الانشا فاما ان لا يكون فيه مال كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر فالهزل
فيه باطل والتصرف لازم لقوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
ففي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة لا بالقياس لان العفو عن القصاص
من قبيل الاعتاق لانه احيا كالاعتاق والاعتاق مذكور في بعض الروايات ويشبه الطلاق ايضا من
حيث انه اذا عفى عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة والنذر
يشبه اليمين من حيث انه التزام شي كان اليمين التزام الكفارة ولان الهازل راض بالسبب دون
الحكم فيما لا يحتمل حكمه الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط فلزم لان الهزل لا يمنع انعقاد
السبب واذا انعقد ثبت حكمه واما ان يكون المال فيه تبعا كالنكاح واما ان يكون المال فيه مقصودا
مثل الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد فهو منقسم على الاوجه الثلثة لانه اما ان يهزلا
باصل العقد او بقدر العوض فيه او جنسه وكل واحد من الاوجه الثلث اما ان يتفق المتعاقدان
بعد المواضعة على الاعراض عن الهزل وعلى البنا عليه او على ان يسكتا او يختلفا في الاعراض
والبنا واما ان يكون المال في النكاح تابعا اذ المقصود الاصلي فيه ما وضع المال في مقابلته ولهذا
يصح ما هو المقصود الاصلي بدون ذكر المال ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره فان هزلا في
اصل العقد بالنكاح بان يقول لامراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزويجا باطلا وهزلا ووافقته المراة

ووليها

ووليها على ذلك او حضرا الشهود هذه المقالة وتزوجها فالهزل باطل والعقد لازم وان هزلا بقدر البدل
واعرضا عن الهزل فالمسمى وهو الالفان مثلا لازم وان اتفقا على البنا فالمواضعة وهي الالف لازم بخلاف
مسئلة البيع عند ابي حنيفة لان النكاح لا يبطل بالشرط بخلاف البيع فانه يفسد بالشرط الفاسد
وان سكتا اي تفقا انه لم يحضرهما شي واختلفا في الاعراض والبنا فالمسمى ثابت وهو الالفان كالبيع
وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة فان التسمية في الصحة مثل ابتدا البيع وفي ابتدا البيع جعل ابو حنيفة
العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة اوالمواضعة ثابتة وهو رواية محمد عن ابي حنيفة فانه
ذكر عنده ان النكاح جايز بالف بخلاف البيع لان المهر تابع في هذا فلا يجعل مقصودا بالصحة وان هزلا
في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة الدراهم فان اعرضا اي تفقا على الاعراض
فالمهر ما سميا وان بنيا اي تفقا على البنا فمهر المثل واجب لا تفاق بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا
بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان سكتا اي تفقا انه لم يحضرهما شي او اختلفا في الاعراض
والبنا فمهر المثل واجب بلا خلاف في رواية محمد والمسمى واجب عند ابي حنيفة في رواية ابي يوسف
وبطلت المواضعة ومهر المثل واجب عند ابي يوسف ومحمد وان قصد المال مثل الخلع والعتق على مال
والصلح عن دم عمد فهو منقسم ايضا على الاوجه الثلثة المنقسمة الى اثنى عشر وجها وانما كان المال
مقصودا في هذا النوع لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه مقصود والهزل باطل
عندهما في جميع الوجوه سوا هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا
يحتمل شرط الخيار لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا
يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار
الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وصح الهزل عند ابي حنيفة فيجب المسمى عندهما ويقع الطلاق مطلقا سواء
اختارته او لا وعند ابي حنيفة يتوقف على اختيارها لان الهزل بمنزلة خيار الشرط في الخلع من
جانبها وقد نص عن ابي حنيفة في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال
حتى تشا المراة فيقع الطلاق ويجب المال وان هزلا باصل التصرف والبدل جميعا واعرضا عن المواضعة
بطل الهزل ووقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر اذ الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب
المال واما عنده فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما بالاعراض عنه وان سكتا ولم يحضرهما شي فالتصرف
جايز لازم بالاجماع وان اختلفا في الاعراض والبنا فعند ابي حنيفة القول لمدعي الجد اي الاعراض حتى
لزم التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل موثرا في اصل الطلاق بالمنع من الوقوع كما جعله موثرا

في البيع ثم عند اختلاف المتعاقدين في البيع يعتبر قول من يدعي الاعراض ترجيحا للجد الذي هو الاصل
عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل فكذا ههنا وعندهما القول لمدعي البناء ابي التصرف لازم واجب
ولا يفيد اختلاف المتعاقدين في البناء على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما لا يؤثر في اصل التصرف
ولا في المال والوجه الاتفاق على البناء ففي حال الاختلاف اولى فجوا الهزل في الاقرار يبطل الاقرار سواء كان
اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمل لان الاقرار يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم
المخبر به وكالاقرار تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد هزلا باطل طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب
مواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلبها على الفور بطلت شفعته وطلب التقرير والاشهاد
وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول
ان فلانا قد اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك
وبهذا الطلب حتى يستقر شفعته حتى لا تبطل بالتاخير بعد وطلب الخصومة والتملك فاذا سلم الشفعة
هازلا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذ اشتغاله
بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يبطل حقيقة السكوت مختارا بعد العلم
بالبيع لانه دليل اعراض فكذا بالسكوت حكما بعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد فاذا التسليم بطريق
الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب
المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة فهذا هو النوع الثاني الذي
هو اخبار عن الانشاء وان دخل الهزل على اعتقاد فان تبرأ كافر هزلا بالاسلام حكم بصحة اسلامه
كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي **قوله** ومنها السفه ولا ينافي
الاهلية ولا الاحكام وليس بسبب للنظر ومنع المال عنه اول بلوغه عقوبة او غير معقول فلا يقاس
عليه وقيل لا وجب النظر للمسلمين والدين لا للسفيه اجاب بانه جايز لا واجب كيف وقد تضمن ضررا
فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون لاجل البر التي هي نعمة طارية والاهلية هي نعمة اصلية ولا يبطل
الاعلى بالادنى ثم لا يشتمله هذه النعمة رفقا به فاذا ضرب ردت نظرا للمسلمين لا للسفيه من حيث
هو ولهذا تعددت طرق الحجر فمنع القاضي المديون الممتنع من بيع ماله في الدين وحجر عليه لئلا يبيع
ماله بمحمه ويخطره على الغرما ٥ ومن العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة والتحرك
يقال سفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي الشرع خفة تعتري الانسان فتحمله على
العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة وعلى هذا ارتكاب المحظورات من السفه

وفي اصطلاح

وفي اصطلاح الفقهاء غلب اسم السفه على تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يفهم
عند الاطلاق ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة والسفه
لا ينافي الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة التركيب وبقاء القوى المعروفة على حالها ولا باطنا لبقاء
نور العقل لان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم سمي مخاطبا يحمل امانة الله فيخاطب بالاداء في الدنيا
بكماله
ابتلاء يجازى عليه في الاخرة ولا ينافي السفه ايضا الاحكام اي لا يمنع احكام الشرع لانه اذا بقي اهلا لتحمل
امانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقي اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى فان حقوق الله
اعظم فانها لا يحمل الا من هو كامل الحال بخلاف حقوق العباد فثبت ان السفه لا يمنع الاحكام ولا
يوجب سقوط الخطاب به واختلف في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرف واثبات الولاية
للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة لا يجوز الحجر عليه في التصرفات
بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد يجوز الحجر عليه بسبب السفه عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما
يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر له واحتج ابو حنيفة بانه مخاطب فيكون مطلق التصرف
في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام
بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية وبكون المال خالص ملكه يثبت المحلية
وبعدما صدر التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف
لان السفه ~~لان السفه~~ لا يوجب انتقاض العقل ولكن السفيه يكابر عقله في التبذير مع علمه بقبحه
وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون السفه سببا للنظر لكونه معصية الا ترى ان من قصر في حقوق الله
فسقا لم يوضع عنه الخطاب بان تعددت الواجبات وتكثرت الفوايت والدليل عليه ان السفيه يحبس
في ديون العباد بطريق العقوبة ولا يبطل عبارته حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره ويمينه واقراره على نفسه
بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا يبطل عليه اسباب العقوبات والحدود حتى لو شرب الخمر او زنا او سرق او
قتل انسانا عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تدرأ بالشبهات فلو جاز
الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق
بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى قوله ومنع المال عنه اول
بلوغه اشارة الى جواب سؤال تقريره انه منع المال عن السفيه اول بلوغه اذا لم يونس منه الرشد
فدل على ان السفه سبب النظر للسفيه تقرير الجواب ان منع المال عن السفيه بطريق عقوبة فان
سببه جنايته وهو مكابرة العقل واتباع الهوى ومنع المال صالح للجزاء كايجاب المال فيجعل جزاء

وعقوبة وثبت بالنص غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه غير معقول المعنى
فلا يقاس عليه غيره وقال ابو يوسف ومحمد وجب النظر للمسلمين ولدين السفيه لا لسفهه فان ضرر
السفيه يعود الى المسلمين لانه اذا افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على المسلمين وعيالا عليهم
ويستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي
الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا لسفهه
يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حسن لدينه ولهذا لو مات يصلى عليه
وكذا كل فاسق حقا للاسلام اجاب ابو حنيفة بان النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة
يجوز العفو ولا يجب ثم النظر من هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا الضرر وقد تضمن
ههنا ضررا فوقه لان في اثبات الحجر ابطال الاهلية والحاقه بالصبي والمجنون واهدار يد الملك التي هي نعمة
طارية فان منع المال عنه ابطال نعمة زايدة عليه وهي يد الملك والاهلية نعمة اصلية فلا يجوز ابطال هذه
لصيانة المال فانه لا يبطل الاعلى بالادنى وقال ابو يوسف ومحمد تثبت للسفيه هذه نعمة اليد واللسان
والاهلية رفقا فاذا افضى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقه وفي حق المسلمين وجب رد هذه الاشياء
لدفع الضرر عن المسلمين لا للسفيه من حيث هو ولان الحجر لدفع الضرر عن المسلمين بعدد طرق الحجر
فيبيع القاضي على المديون الممتنع من بيع ماله في الدين ويحجر على المديون اذا خيف ان يبيع ماله تلجية بخطره
على الغرماء وفي هذا الحجر نظر للمسلمين **قولـــه** ومنها الخطا وهو عذر يسقط حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبات فلا ياثم ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص وليس بعذر في حقوق العباد
فيجب ضمان الاموال بهم لعصمة المحل ووجبت الدية على وجه التخفيف والكفارة لتقصير في
السبب وصح طلاقه ومنعه الشافعي اعتبارا بالنائم قلنا مناف لاصل العمل بالعقل فلا يقام البلوغ
مقامه والعلم بدوام العمل به من غير سهو حرج فاقيم البلوغ مقامه مع انه لا يخلو عن تقصير فلم
يكن سببا للكرامة ولهذا لم يلحق الخاطي بالناسي في بقاء الصوم ٥ ومن العوارض المكتسبة الخطاء
وهو ضد الصواب والعدول عنه ومنه قيل للذنب خطيئة قال الله تعالى ان قتلهم كان خطا كبيرا
هو ضد الصواب لا ضد العمد وقد يراد بالخطا ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا وقوله صلى
الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان ومن الخطا بهذا المعنى ان يكون عامدا الى الفعل لا الى
المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان والخطا
الذي هو ضد العمد عذر في حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعد ما اجتهد

ظ

يسقط

لا ياثم

لا ياثم ولو اخطا في الفتوى بعد الاجتهاد لا ياثم ولا يسقط بالخطا حق العباد
فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو اتلف مال انسان خطا بان رمى الى شاة او بزرة على ظن انها صيد
او اكل مال انسان على ظن انه ملكه لزمه الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا
لا ينافي عصمة المحل وقوله وشبهة بالرفع عطف على قوله عذر اي الخطا شبهة في العقوبات اي
شبهة دارية في باب العقوبات حتى لو زفت اليه غير امراته فوطيها على ظن انها امراته لا ياثم ولا يؤاخذ بالحد ولو
رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا ياثم اثم القتل العمد وان كان ياثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص
لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ووجبت بسبب الخطا الدية لانها من حقوق العباد ووجبت ضمانا للمحل فلا تمتنع
وجوبها بعذر الخطا والخطا في نفسه عذر صالح في سقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف في الفعل وهو
الاداء في ما هو صلة لان مبني الصلات على التوسيع والتخفيف وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل
فلذلك وجبت على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطي ومنعه الشافعي اعتبارا بالنائم فان الطلاق يقع بالكلام
والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح والمخطي غير قاصد فلا يصح طلاقه كالنائم واصحاب ابي حنيفة قالوا ان
النوم مناف لاصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين
من غير حرج في دركه فلا يقام البلوغ عن عقل مقام القصد في النايم لانتفا الشرط فان الشي انما يقام مقام
غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفايه فينتقل الحكم
عند وجودهما الى الدليل تيسيرا واحد الشرطين في حق النايم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل
باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي ويذر اما في الخطا فيقام مقام القصد البلوغ عن عقل لتحقق
الشرطين في حق الخاطي صلاحية البلوغ عن عقل لان يكون دليلا عليه والحرج في الوقوف على الاصل فان العلم
بدوام العمل بالقصد من غير سهو حرج فاقيم البلوغ عن عقل مقام القصد في الخاطي ولم يقم مقامه في النايم مع ان
الخاطي لا يخلو عن تقصير في التثبت فلم يصلح سببا للكرامة فتعلق بالسبب الظاهر فيقع الطلاق
ولان الخطا لم يصلح ان يكون سببا للكرامة لم يلحق الخاطي بالناسي في بقا الصوم فان من اكل ناسيا
للصوم استوجب بقا الصوم من غير ادا وهذه كرامة ثابتة للناسي شرعا فلم يلحق به الخاطي وهو الذي
اراد ان يتمضمض فسبق الماء حلقه في استحقاق هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي لامكان التقصير
في حقه بخلاف الناسي **قولـــه** ومنها الاكراه والمختار في الاحكام ان الملجا
من الفعل الا يمكنه تركه وصار فعله كحركة المرتعش غير مكلف وان جاز عقلا ثم يمتنع

لعله وصوابه يجب الضمان بدون القود بشبهة المحل والعلم بالله ... الكلام والله اعلم
منه

لعله سقط هنا لتقصير في السبب صفة العمدية التي تقابلها القصاص فلا فانه فات ما قابلها وصح طلاقه
منه

سمعا بقوله وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة المستلزم لرفع التكليف ولزوم الغرامات لعصمة المحل وان لم
يضطر فهو مكلف عقلا وشرعا وعندنا هو مكلف مطلقا لانه مبتلى بين فرض وحظر واباحة ورخصة واثم
واجر فانه لا يرخص له قتل ولا جرح ولا زنا ولا حظر في الميتة والخمر ولكن يؤجر في اجراء كلمة الكفر
وافساد الصوم والصلاة واتلاف المال والجناية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا وفارقه الرجل
في الرخصة بسبب ان نسب الولد عنه لا ينقطع فلم يكن بمعنى القتل ولهذا اقام الاكراه القاصر شبهة
في الدرء عنها دونه وهذا اية الخطاب ولا ينافي الاختيار والا بطل الاكراه لانه حامل على موافقة
الملجي فلا ينافي شيئا من الاقوال والافعال وانما اثر الكامل منه في تبديل النسبة والقاصر في تفويت
الرضا واصل الشافعي ان الالجاء مبطل للحكم مطلقا لابطاله الاختيار الذي يبنى عليه صحة القول ومتى تم الاكراه
بان ابيح الفعل فان امكنت نسبته الى الملجي والا بطل فيضمن الملجي المال وجزاء صيد الحرم والاحرام ويحد
الزاني لعدم الاباحة ويقتل القاتل لذلك والملجي ايضا بالتسبب ويصح اسلام الحربي دون الذمي وبيع
المديون امواله لصحة الاكراه واصلنا انه مفسد للاختيار فان عورض باختيار صحيح ترجح وجعل
الفاسد معدوما فينزل الة فان امكن والا بقيت النسبة الى الفاسد لعدم المعارضة فالاقوال لا يصلح
فيها الة فاقتصرت عليه وفسد بالاكراه مطلقا ما احتمل الفسخ وتوقف على الرضا كالبيع والاجارة وبطلت
الاقارير لاعتماد صحتها قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه وما لا يحتمله ولا يتوقف على الرضا واختيار
كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل لعدم بطلانه بالهزل وشرط الخيار مع منافاته الرضا بالحكم والاختيار
وهذا مفسد لا مناف فكان اولى واذا اكره على قبول المال في الخلع وقع الطلاق ولم يجب المال لكونه
معدما الرضا بالسبب والحكم فلم يلزم المال لعدم الرضا ووقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال
بخلاف الهزل لمنافاته الرضا بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار وما يصلح فيه الة كاتلاف نفس
او مال لزم الملجي منه بالكامل حكما لامكان النسبة بفساد الاختيار فوجب القصاص وضمان
المال وما لا يصلح الة كالاكل والزنا فيقتصر وما يصلح فيه صورة لا محلا لا تنتقل النسبة لتضمنه ابطال
الاكراه كما اذا اكره محرما على قتل صيد ففي نفس القتل يصلح الة لكنه يستلزم نقل محل الجناية اذ الجناية
على الاحرام ولو جعل فيه الة انتقل فلم يكن جناية على احرام غيره لقيام فعله به فيبطل الاكراه فيقتصر
على فاعله ولهذا يأثم اذا اكره على قتل مسلم لاقتصاره عليه باعتبار انه جناية
على الدين ويقتص من الملجي باعتبار تفويت المحل وفي النقل
لا يبدل المحل وكذلك من اكره على البيع والتسليم يقتصر عليه وان صلح الة من حيث استلزامه

لاتلاف

150

لاتلاف مال الغير بالتسليم الا انه تصرف في فعل نفسه لقيامه به فلم يصلح الة الا ان تبدل ذات الفعل
لكون التسليم تمليكا لا غصبا فلو انتقل صار غصبا لا يقال امكن من حيث الاتلاف فقد قلتم بالاقتصار
مطلقا لانا نقول نسبناه اليه من حيث الغصبية حتى ثبت له تضمينه لو هلك المبيع في يد المشتري
ولما كان النقل حكميا قلنا المكره على الاعتاق يقتصر عليه من حيث انه اثبات تصرف شرعي وما استلزمه
من الاتلاف الذي يضمنه منقول الى الملجي حتى ضمن ٥ ومن العوارض المكتسبة الاكراه وهو حمل الغير
على امر لا يريد مباشرته بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به والمختار ان في الاحكام
ان الملجي الى الفعل بالاكراه بحيث لا يمكنه تركه وانتهى بالاكراه الى حد الاضطرار وصار نسبة الفعل
الذي يصدر منه بنسبة حركة المرتعش اليه غير مكلف الا على القول بتكليف ما لا يطاق وان كان ذلك
جائزا عقلا فهو ممتنع الوقوع سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا
عليه والمراد منه رفع المؤاخذة وهو مستلزم لرفع التكليف وما يلزمه من الغرامات لعصمة المحل وليس
متعلقا بفعل الملجي بل بما له او بماله فانه اهل لذمه بانسانيته المنتهي بها القبول التكليف وان لم ينته
الى حد الاضطرار فهو مكلف عقلا وشرعا وعند ابي حنيفة المكره مكلف مطلقا سواء كان ملجأ او مضطرا
لان الاكراه مبتلى في حال الاكراه كما كان مبتلى في حال الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب والذي
يدل على ثبوت الابتلاء ان المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين كونه مباشر فرض كما لو اكره على
اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفرض عليه الاقدام حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب
حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم
اليه ومن اكره على مباح يفرض عليه فعله فكذا ههنا وحظر نحو الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة
واباحته نحو اكراه الصيام على افساد صومه فانه يبيح له الافطار ورخصة نحو الاكراه على الكفر فانه
يرخص اجراء كلمة الكفر على اللسان واثم كما يأثم المكره بالاقدام كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس واجر
كما يؤجر المكره بالاقدام كما في الاكراه على اكل الميتة فان المكره لا يرخص له بالاكراه قتل ولا جرح ولا
زنا اي زنا الرجل بالمرأة سواء كان الاكراه ملجيا او لا لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا
خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف وكذا المكره
والمكره عليه في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان
عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المقصود بالقتل والترخص به
لتعارض الحرمتين وكذا الجرح لو قيل لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ان يقطع طرف

الغير ولو قطع كان آثما لان الطرف الموس من الحرمة بالنفس وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش ان
كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا ولا حظر عند الاكراه في
الميتة والخمر ولحم الخنزير لان لا تبقى الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه الملجي في هذه الاشيا لان حرمة
هذه الاشيا لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ورخص
في اجرا كلمة الكفر على اللسان لان فيه فوات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب
وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار فبالاجرا
يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في الايمان لبقا اصل الطمانينة ولكن لما كان الاجرا كفرا
صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فيجتمع
ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله في الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه على حق
الله تعالى لشدة حاجة العبد وغنى الحق تعالى فكيف اذا ترجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة
والمعنى وحق الله لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز
دين الله فكان شهيدا ورخص له ايضا في افساد الصلوة وفي افساد الصوم وهو مقيم لان حقه في نفسه
يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى بدل فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه
متمسك بالعزيمة لان حق الله وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما فعله اظهار الصلابة
في الدين ورخص له في اتلاف مال الغير حتى لو قيل لتقتلنك او لتاخذن مال الغير وتدفعه الى فلان او لنرمينه
في مهلكة له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام جعل المال وقاية للنفس
ولو صبر عن اتلاف مال الغير حتى قتل كان ماجورا لان عصمة المال لاجل صاحب المال باقية حالة الاكراه
لبقا حاجته اليه فبقي حرام التعرض لبقا دليل الحرمة فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل
نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا او رخص
ايضا في الجناية على الاحرام كما لو قيل له لنقتلنك او لتقتلن هذا الصيد فله ان يقتله ورخص في
تمكين المراة من الزنا وفارقت المراة الرجل في الرخصة حيث رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه
الكامل ولم يرخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان تعرضا لحق محترم
في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل
لان نسبة الولد عن المراة لا تنقطع فلم يكن معنى القتل ولان الاكراه الكامل يوجب الترخص
في جانب المراة تمام الاكراه القاصر اي الاكراه بالقيد او بالحبس شبهة في درء الحد عنها
بخلاف

بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد وهذا
الذي ذكر انه ثبوت الخطاب على المكره ولانه في الاكراه الاختيار لانه لو كان الاكراه منافيا للاختيار
لسقط بالاكراه ولو سقط الاختيار لبطل الاكراه لان الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان
الطويل لا يكره على ان يكون قصيرا او بالعكس لان الاكراه حامل للمكره على ما يوافقه الملجي فيكون مختارا في
الفعل اذ لو لم يكن مختارا لم يكن موافقا له فلا يكون مكرها واذا لم يكن الاكراه منافيا للاختيار لم يكن منافيا لشي
من الاقوال والافعال لكونها صادرة عن اهلية واختيار وقوله وانما اثر الكامل منه جواب لما يقال اذا
لم يكن الاكراه منافيا للاقوال والافعال فاين يظهر اثره تقرير الجواب ان اثر الكامل من الاكراه في تبديل
النسبة اذا حمل المكره المكره على المكره عليه ولم يمنع عنه مانع يصير الفعل منسوبا الى المكره واثر
القاصر في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة ولا يكون الاكراه موثرا في هدار قول او فعل والاصل الجامع
في هذا الباب للشافعي ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم الاقدام عليه يبطل الحكم عن المكره مطلقا
فعلا كان ما اكره عليه او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار لكون القول
باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه فيبطل القول عند عدمه الا ترى ان الكلام لا يصح
من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام
باعتبار كونه ترجمة في القلب والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد قلبه فصار
في الافساد فوق الهزل لانه قصده ولم يرد شيئا اخر ومتى تم الاكراه بان يجعل عذرا يبيح الفعل فان امكنت
نسبته الى المكره الملجي ينسب اليه والا بطل وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لان الاباحة تدل
على تمام العذر في حق الله كما في حق المضطر فاذا ثبتت الاباحة في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد تحقق
وان الاكراه صار ملجيا فكان تاما وعلى اصل الشافعي يضمن الملجي المال اذا اكره على اتلاف مال الغير لان
الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فيمكن ان ينسب الفعل الى الملجي فيجب الضمان عليه ويضمن الملجي جزاء
صيد الحرم والاحرام بان اكره الحلال على قتل صيد الحرم او اكره المحرم على قتل صيد ففعلا لا شي على
الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لانه ضمان يشبه مضمونه بالاتلاف فاشبه ضمان
الشاة بسبب القتل الى المكره لانه قد تم الاكراه لان المباشر ابيح له الاقدام عليه ويحد به الزاني لعدم اباحة
الزنا بالاكراه ويقتل القاتل بالاكراه لذلك اي لعدم اباحة القتل بالاكراه فلم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل
المباشر آلة وله هذا اثم بالاتفاق ويقتل الملجي ايضا بالتسبب لا بالمباشرة حقيقة فان التسبب اذا
تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة وصح اسلام الحربي بالاكراه لان اكراه الحربي جائز دون الذمي فانه

لا يصح اسلامه بالاكراه لان اكراه الذمي باطل وصح بيع المديون اموالَه بالاكراه لصحة اكراهه فان
اكراهه حق واصل اصحاب ابي حنيفة ان الاختيار الصحيح هو ان يكون اختياره مبنيا على اختيار
الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده بالمباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا فالاكراه مفسد للاختيار فان عورض هذا
الاختيار الفاسد باختيار صحيح وهو اختيار المكره الملجئ ترجح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
ان امكن وذلك باحتمال نسبة الفعل الى من له الاختيار الصحيح فيجعل الاختيار الفاسد للمكره معدوما في مقابلة الاختيار
الصحيح للملجئ واذا جعل الاختيار الفاسد معدوما صار المكره بمنزلة عديم الاختيار فيصير
المكره آلة للمكره فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة فيما يحتمل ذلك اي في الاكراه الكامل والا
اي وان لم يحتمل ذلك بان يكون الاكراه قاصرا لا تستقيم نسبته الى المكره لان المكره انما
يصير كالآلة عند كمال الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه
القاصر ذلك فلا تقع المعارضة في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك

ولما فرغ عن تمهيد الاصل شرع في تفريع الاحكام عليه والتصرفات كلها منقسمة الى قسمين
ما يمكن نسبته الى المكره فيجعل المكره آلة وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر على المكره فالاقوال كلها لا
تصلح فيها آلة لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره فاقتصرت على المتكلم ونفس الاكراه مطلقا سواء كان
كاملا او قاصرا ما احتمل الفسخ وتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع والاجارة لان الاكراه سواء
كان كاملا او قاصرا لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع نفاذه لفوات
الرضا الذي هو شرط النفاذ فينعقد لصفة الفساد لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مما يتوقف
على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف بعد زوال
الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والفساد كان لمعنى ما يتم به العقد فيزول المعنى
المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل والخيار ما شرط
له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا ههنا وبطلت الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو
او حبس على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة او فيء في ايلاء او عفو عن دم عمد او
بيع او اجارة او دين في ذمته او ابراء عن دين وعلى ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لان
الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب واعتماد صحته على قيام المخبر به وانما يوجب الحق باعتبار
رجحان الصدق ودلالته على قيام المخبر به اي وجوده وقد قامت دلالة عدم المخبر به لان
وجود

المكره

فغيره

لانسانم

152

وجود الاكراه دال على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم دفعا لما اكره به عن نفسه
وما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على رضا واختيار كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل لعدم بطلانه
بالهزل وهو مناف للاختيار والرضا بالحكم ولعدم بطلانه بشرط الخيار وشرط الخيار مناف للرضا
بالحكم والاختيار والاكراه مفسد للاختيار لا مناف له فلان لا يبطل به بطريق الاولى واذا اكرهت
المراة بوعيد تلف او حبس على ان تسأل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل
بها فالطلاق يقع ولا يجب على المراة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا والاكراه لا يعدم
الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم والتزام المال ينعدم عند عدم الرضا
وكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لان وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول
فيقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال فانه يتوقف على وقوع الطلاق على قبولها فاذا
قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال بخلاف الهزل في اصل الخلع وعوضه حيث لا يقع الطلاق ما لم
ترض المراة بالتزام المال لان الهزل مناف لاختيار الحكم والرضا به ولا يكون منافيا للرضى والاختيار
في السبب واذا كان الهزل غير مناف للرضا والاختيار في السبب صح التزام المال بالهزل موقوفا
ان يتم حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا به فيتوقف الحكم على وجود المال ووقوع الطلاق على
وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بالحكم
فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم الحكم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فكان
المال لم يذكر اصلا وما يصلح ان يكون المكره فيه آلة كاتلاف مال ونفس فانه يمكن للمكره ان ياخذ
المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه لزم الملجئ بالكامل منه حكمه لامكان النسبة الى المكره لفساد اختيار
المكره فوجب القصاص وضمان المال على المكره لان المكره ملجأ الى هذا الفعل والالجاء بالغ جهة
يجعل ~~الملجأ آلة~~ الملجأ آلة للملجئ فيما يصلح ان يكون آلة اذ لم يلزم منه تغيير محل الجناية لان الانسان
مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك وما لم يتوصل اليه الا بالاقدام
على ما اكره عليه يقدم عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير
مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع واذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا اختيار لها وصار
بمنزلة سيف في يد المكره استعمله في قتله فيصير القتل منسوبا اليه لا الى الآلة ثم المكره ههنا
يصلح ان يكون آلة للمكره في القتل بان ياخذ يده مع سيفه ويقتل به وليس في جعله آلة تبديل محل الجناية
ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جناية على المقتول موجبة للقود فان جعل

الفاعل آلة ونسب الفعل الي المكره لم يتغير محل الجنايه ولصلاحية الآلة وعدم لزوم تبدل
محل الجناية جعل المكره آلة للمكره ونسب الفعل اليه ملزم المكره حكم الفعل واذا جعل المكره آلة
بالطريق الذي ذكر صار ابتدآ وجود الفعل مضافا الي الملجي المكره لانه نقل من المكره اليه فلزم المكره
حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتدآء وخرج المكره من التوسط فلا يلزمه شي من حكم الفعل منه
قصاص ولا دية ولا كفاره وما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة كالاكل والزنا لا يحتمل النسبة الي
المكره فيقتصر علي المكره وما صلح ان يكون المكره فيه آلة صورة لا محلا اي محل الاكراه غير الذي
يلاقيه الاتلاف صورة لا ينقل النسبه من المكره الي المكره لتضمنه ابطال الاكراه كما اذا اكره محرما
علي قتل صيد يقتصر علي الفاعل في حق الاثم والجزآء جميعا فانه في نفس قتل الصيد صح ان يكون المكره
آلة لكنه يستلزم نقل محل الجنايه اذ المجني عليه الاحرام حقيقه وان كان الصيد صورة فلو جعل
المكره آلة للمكره انتقل محل الجنايه فانه لو جعل آله لصار محل الجناية احرام المكره اذ لا يمكن المكره
ان يجني علي احرام غيره بنفسه فكذلك بالاكراه فلم يكن جناية علي احرام غيره لقيام فعله به وفي
تبديل محل الجناية مخالفه المكره المكره فانه لما اكرهه علي ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر
مخالفة له وبطلان الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكراه واقعا
بطريق الطواعية حينيذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الاكراه الي المحل الاول وهو
احرام المكره لان سبب نقل الفعل الي المكره بعد ما وجد من المكره حقيقه هو الاكراه فلما استلزم
النقل بطلان الاكراه بطل النقل ببطلانه ايضا فتعود الجنايه الي المحل الاول وهو احرام المكره
فينسب الفعل الي المباشر ليكون جناية علي احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود الي المحل اقتصر
الفعل علي المكره ابتدآء قطعا للمسافه واحترازا عن الاشتغال بما لا فايده فيه لان محل الجناية
اذا تبدل بالنسبه يقتصر الفعل علي الفاعل ياثم المكره اذا اكره علي قتل مسلم وان كان القتل مما
يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لا قتصار القتل علي فاعله باعتبار انه جناية علي الدين فان القتل من حيث
انه يوجب الاثم جناية علي دين القاتل والمكره في الاثم لا يصلح ان يكون آله لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب
الاثم علي غيره ولو جعل المكره آله كانت الجناية واقعه علي دين المكره وانه لم يامره بذلك فيصير انه
لو اخرج المكره من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل به محل الجناية فصار في حق وجوب القصاص
والدية والكفارة وحرمان الارث المكره كالآله للمكره والمكره فاعلا بنسبة الي الفعل اليه مفوتا
للمحل اذ لا يلزم منه تبدل محل الجناية فصار المكره في حق الاثم لتعذر النسبه الي المكره وصار

المكره

153

المكره مختارا موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح وآثر
روح نفسه علي من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعلي نهاه عن الاقدام
عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد
الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلهذا بقي الاثم عليه وكما ان القتل يقتصر علي
المباشر في حق الاثم يقتصر التسليم علي من اكره علي البيع والتسليم لان البيع منعقد علي صفه الفساد
لفوات شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر
البيوع الفاسده وقد وجد اتصال القبض به فان التسليم يتحقق من البايع ولم ينتقل الي المكره بالاكراه
لان التسليم من البايع متمم لسبب الملك ولهذا كان له شبه بابتدآ العقد وقد اكرهه علي التصرف
في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آله لان المكره لا يقدر علي تملك مال الغير واتمام
تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الفعل لانه حينيذ يصير تصرفا في
المغصوب وقد امر بالتصرف في المبيع ولتبدل ذات الفعل فانه لو اخرج هذا التسليم من ان يكون
متمما للعقد جعل غصبا محضا ابتدآ بنسبته الي المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه
فكيف يجوز تبدل ذات الفعل واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا علي البايع فيحصل به الملك للمشتري
كما لو سلم طايعا وقد نسب الفعل الي المكره من حيث هو غصب والحاصل ان هذا التسليم يصلح فيه ان يكون
المكره آلة للمكره من حيث استلزام الاكراه الاتلاف فطالبه بالتسليم لكن التسليم تصرف في فعل نفسه
لقيامه بالمكره فلم يصلح المكره آلة للمكره فيه والا لتبدل ذات الفعل لكون التسليم اتمام العقد لا
غصب فلو تبدل ذات الفعل صار غصبا لا يقال امكن التسليم ان يكون منسوبا الي المكره من الاتلاف
وقد قلتم بان التسليم يقتصر علي المكره البايع لانا نقول نسبنا التسليم الي المكره من حيث ان الاكراه استلزم
الاتلاف بالتسليم حيث تثبت للبايع تضمين المكره لو هلك المبيع في يد المشتري فلم يجعل التسليم
غصبا محضا حتى ينفذ اعتاق المشتري ولا تسليما محضا حتى يكون للبايع الرجوع علي المكره
بالضمان فالبايع بالخيار ان شاء ضمن المشتري ولما كان نقل الفعل من المكره الي المكره اي نسبته
اليه امر حكمي لا حسي استقام ذلك النقل فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحسن وجوده منه يعني
من شرط صحة النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور وجوده
منه لا تستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقة
لا حكما فقيل ان المكره علي الاعتاق نافذ الجآء يقتصر علي المكره من حيث ان الاعتاق اثبات قوة

شرعيه والمتكلم به هو المكره فلا ينسب الى المكره لان الانسان لا يمكن ان يتكلم بلسان غيره فلا يصلح المكره ان يكون فيه آلة المكره وما استلزم الاعتاق من الاتلاف الذي تضمنه الاعتاق منقول الى الملجئ لان الاتلاف المعنوي وان لم يوجد من المكره حسا يمكن نسبته اليه عقلا فجعل المكره آلة المكره فيه لان الاتلاف منفصل عن الاعتاق في الحله للحقيقه بالسلب بلا اعتاق مضمن للمكره فيرجع المكره بقيمة العبد موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار **قوله** القاعدة الثانية في الادلة الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانه اما ان يرد عن الرسول او غيره والاول اما متلوا او غيره والثاني اما عن معصوم او غيره والاصل هو الكتاب والسنة مخبرة عن حكم الله تعالى وهما مستند الاجماع والقياس مستنبط منها ٥ لما فرغ من القاعدة الاولى شرع في القاعدة التي في الادلة وقد ذكر حد الدليل وقدمها اي القاعدة الثانية على القاعدة التي تليها لحضيرين لانه ما لم يعرف الادلة واقسامها واحكامها لا يمكن من كيفية الاستدلال بها واستنباط الاحكام منها ولا ترجيح بعضها على بعض والمراد بالشرعية ان يكون طريق معرفة دلالتها مستفادا من الشرع وجه الحصر في الاربعة ان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او غير وارد من جهته والاول اما ان يكون مما يتلى وهو الكتاب او لا يكون مما يتلى وهو السنه ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو غير الوارد من جهة الرسول لا يخلو اما ان يرد عن معصوم عن الخطا وهو الاجماع او غيره وهو القياس والاصل منها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه والكتاب والسنه مستند الاجماع والقياس مستنبط منها اي الكتاب والسنه والاجماع وحاصل القياس يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع فالنص والاجماع اصل القياس **قوله** اما الكتاب فقيل القران المنزل المكتوب في المصحف المتواتر بلا شبهه وزاد بعضهم بالاحرف السبعه المشهورة وليس بسديد فان النقل والتواتر والكتابة فرع تصوره فهو دور وقيل القران القابل للتنزيل احترز بالاول عن غيره من الكتب وعما انزل ولم يتل وبالثاني عن الكلام النفسي وقيل الكلام المنزل من الكتب وعما انزل ولم يتل وبالثاني عن الكلام النفسي وقيل الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وبحث الاصولي ليس في النفسي والاصح من مذهب ابي حنيفة انه النظم والمعنى وصح رجوعه عن الاجزا بالمعنى في الصلاه لوجوب القراة فيها بـ«فاقرؤوا ما تيسر من القران» ولا ينطبق حده على المعنى وحده قولهم النظم ركن زايد غير محصل مع الدخول في الماهية ٥ لما كان

صح

الكتاب

الكتاب اصلا للادلة الشرعية قدم ذكره ثم قدم ذكر السنه على الاجماع لانها اصله ثم قدم الاجماع على القياس لكون الاجماع سالما عن الخطا اما الكتاب فقد قيل في اسمه القران المنزل المكتوب في المصحف المتواتر بلا شبهه فالقران مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرآنه اي قراءته وهو بمعنى المقروء هاهنا وهو الجنس القريب يتناول جميع ما يقرا من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل لفظه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه واللام في المنزل للعهد والمعهود هو المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم فيخرج عنه ما انزل على غيره من الرسل من التورية والانجيل وغيرهما وبقوله المكتوب في المصحف ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وبقوله المتواتر عما اختص بمثل مصحف ابي رضي الله عنه وغيره مما نقل بطريق الاحاد نحو قوله فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهه عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشهره وزاد بعضهم بالاحرف السبعة المشهورة وقيل هذا التعريف لفظي فان القران اسم علم لما انزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المتلو كالتورية المنزل على موسى والانجيل المنزل على عيسى لكنه لما اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى ايضا في قولنا القران غير مخلوق بالاشتراك او بالمجاز احترز عنه بقوله المنزل واحترز بالمكتوب في المصحف عن المنسوخ تلاوته وباقي القيود على ما فسرنا وقد اورد على هذا التعريف بان هذا تعريف للشي بما يتوقف تصوره على تصور ذلك الشي اذ الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القران فيكون دورا واجيب بانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القران لا يمنع صحته لان القران معلوم عند السامع متصور في الذهن وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القران معلوما له لما صح جعل القران مطلع الحد وانما لزم الدور المذكور على من عرف القران مثل ما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القران ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على انه يمكن التفصي عنه بان يقول المراد بالمصاحف ما جمعته الصحابه من الوحي المتلو في الصحف وبه يندفع الدور واما قول المصنف وليس بسديد فان النقل والتواتر والكتابه فرع تصوره فهو دور فليس بسديد فان في التعريف الذي ذكره لم يتعرض للنقل فكيف يعترض به عليه فكانه لاحظ ما قاله ابن الحاجب ما نقل بين دفتي المصحف تواترا حدا للشي بما يتوقف عليه وما ذكره ابن الحاجب غير متعرض للكتابه فكيف يعترض عليه بالكتابه والحاصل انه ان كان الاعتراض على الحد الذي ذكره فالنقل غير صحيح وان كان على الذي ذكره ابن الحاجب فالكتابه غير صحيحة واعلم ان التعريف الذي ذكره ابن الحاجب ذكره الغزالي في المستصفى

وتقرير تزييفه على الوجه الذي ذكره ابن الحاجب ان هذا حد للشيء بما يتوقف تصوره على تصور المحدود
وذلك لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن لان وجود القرآن في المصحف فرع على اثبات السور
والآيات واثباتها فرع على تصورها وكذا النقل المضاف الى ما بين دفتي المصحف لا يمكن الا بعد تصوره
فيكون معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا متوقفة على وجود المصحف وعلى ما نقل فيه لان الذي نقل الينا نقلا
متواترا لا يتصور كونه منقولا الا بعد وجود المصحف والنقل ووجود المصحف فرع تصور القرآن
فيكون معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا موقوفا على تصور القرآن لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف
على ذلك الشيء فيكون تعريف القرآن تعريفا للشيء بما يتوقف عليه وهو باطل ويمكن ان يدفع هذا التزييف
بالعناية بان يقال ان هذا التعريف لما ذكر لغير المسمى والاثبات والنقل لا يستدعيان تصور
القرآن الا بالنسبة الى المثبت وقيل القرآن القابل للتنزيل فقولنا القرآن احتراز عن سائر الكتب المنزلة
كالتورية والانجيل وغيرهما فانها وان كانت كتب الله تعالى فليست هي الكتاب المعهود لنا وعن الكلام
المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ما ليس بمنزل وقولنا القابل للتنزيل احتراز عن الكلام النفسي فانه ليس
بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني ولذلك لم نقل فيه هو الكلام القديم ولم نقل هو
المعجز لان المعجز اعم من الكتاب ولم نقل هو الكلام المعجز لان السورة الواحدة كذلك وليست هي الكتاب
بل بعضه وقيل الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فقوله الكلام جنس يشمل الكتاب وغيره وقوله المنزل
يخرج النفسي ويخرج ايضا كلام البشر وقوله للاعجاز يخرج الكلام المنزل الذي ليس للاعجاز كالاحاديث
الربانية والكتب المنزلة على سائر الانبيا وقوله بسورة منه واراد به بعضا مخصوصا يساوي في القدر
الكوثر التي هي اقصر سورة يخرج آية او بعضها اقل من الكوثر وايضا تخرج الكتب المنزلة التي هي غير
القرآن ان قلنا ان انزالها للاعجاز لانها وان كانت للاعجاز لكن لم يكن الاعجاز بسورة منه فصار
هذا التعريف منطبقا على جميع القرآن ويلزم منه ان لا يسمى بعض القرآن قرآنا الا بالمجاز والاصح
من مذهب ابي حنيفة ان القرآن هو النظم والمعنى جميعا والمراد بالنظم العبارات وبالمعنى
مدلولاتها وصح رجوع ابي حنيفة عن الاجتزاء بالمعنى في الصلاة لوجوب القراءة فيها بقوله فاقرؤوا
ما تيسر من القرآن ولا ينطبق حد القرآن على المعنى وحده بل حد القرآن منطبق على مجموع العبارة
وقولهم النظم ركن زائد غير محصل اي قولهم كلام غير محصل لان الركن داخل في الماهية فكيف يتصور
ان يكون زائدا غير لازم وكيف يتصور جواز تركه مع كونه داخلا في الماهية **قوله**
ما نقل آحادا كالثلاثة ايام متتابعات حجة ونفاه الشافعي بانه لا يجوز نقله على انه قرآن لوجوب

التواتر

التواتر فيه فتردد بين كونه خبرا او مذهبا فلم يكن حجة قلنا كونه خبرا راجح لانه غير قياس ليكون مذهبا
ولو كان لصرح به نفيا للتلبيس على من اعتقد نقله حجة قالوا كونه مذهبا اولى لموافقته براءة الذمة ولكونه
لم يصرح بالخبرية قلنا بل الخبر اولى لوجوب اصل الصوم وفي التتابع الخروج عن العهدة بيقين ٥ اتفق
المسلمون على انه ما نقل الينا من القرآن نقلا متواترا وعلمنا انه من القرآن حجة واختلفوا فيما نقل الينا آحادا
كمصحف ابن مسعود وغيره هل هو حجة ام لا كالثلاثة ايام متتابعات عند اصحاب ابي حنيفة حجة
ونفاه الشافعي بانه لا يجوز نقله على انه قرآن لان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا بالقاء ما انزل
اليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم ومن تقوم الحجة بقولهم يمتنع العقل تواطؤهم
على عدم نقل ما سمعوه منه فثبت وجوب القاء النبي صلى الله عليه وسلم ما انزل عليه من القرآن على اهل
التواتر ونقلهم ما سمعوه منه فالراوي له اذا كان واحدا ان نقله على انه قرآن فهو خطأ لوجوب التواتر
فيه وان لم يذكره على انه قرآن فقد تردد بين ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم وبين كونه ان يكون مذهبا
له فلا يكون حجة اجاب اصحاب ابي حنيفة بان كونه خبرا راجح لانه غير قياس ليكون مذهبا له ولو
كان مذهبا له لصرح به نفيا للتلبيس على من اعتقد كونه حجة مع الاختلاف في مذهب الشافعي هل
هو حجة ام لا قال اصحاب الشافعي كونه مذهبا اولى لموافقته براءة الذمة والنفي الاصلي ولكونه لم يصرح بالخبرية
وما لم يصرح بكونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة بالاتفاق قال اصحاب ابي حنيفة بل كونه خبرا
اولى لوجوب اصل الصوم بالاتفاق وفي التتابع الخروج عن العهدة بيقين فالحمل على الخبر يوافق
للخروج عن العهدة بيقين فهو اولى **قوله** مسئلة ما لم ينقل متواترا قطعنا بانه ليس بقرآن
وانما لم يكفر احد المخالفين الآخر في التسمية لقوة الشبهة في كل طرف والحق انها ليست من القرآن في
اول كل سورة وانما هي بعض آية في النمل لعدم التواتر بانها قرآن في هذه المحال فوجب القطع بالنفي
كغيرها قالوا كتبت في المصحف بخط المصحف وعن ابن عباس لم يعلم انقضاء السورة حتى
تنزل وسرق الشيطان من الناس آية بعينها قلنا غير قطعي فلا يصح للاثبات قالوا القطع بكونها
من القرآن حاصل والخلاف في الوضع اوائل السور ولا يشترط فيه القطع قلنا ضعيف لاستلزامه سقوط
كثير من المتكرر وهو باطل قطعا قالوا اتفق حصول العلم بانتفاء السقوط مع جوازه لتواتر المكرر قلنا
بل وجب لكونه قرآنا فلو كانت التسمية قرآنا لكان كذلك وما نقل عن ابن مسعود من انكار المعوذتين
والفاتحة لم يصح وانما نقل خلو مصحفه عنها فان صح حمل الترك على ظهور امرها دون انكارها
٥ ما لم ينقل متواترا يقطع بانه ليس بقرآن لان العادة تقضي بان مثل هذا الكتاب الكريم الذي

القاطعة

يكون هاديا للخلق معجزا على وجه لين اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القران لا يأتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا امتنع ان لا يتواتر في اصله واجزايه ووضعه وترتيبه ومحله اذ الدواعي
متوفرة على نقله الينا بصيرتنا بها مستفيضا متواترا فما لم يبلغ حد التواتر يقطع بانه ليس من القران
واتفق المسلمون على ان التسمية في قوله تعالى في النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم من
القران واختلفوا في كونها من القران في اوايل السور سوى التوبة فقال الشافعي انها من القران في
اوايل السور سوى براءة ثم تردد في انها هل يكون في اول كل سورة آية براسها او مع غيرها آية ومن اصحابه
من حمل التردد على انها هل هي من القران او لكل سورة ام لا قال الغزالي حمل التردد على الاول اصح والصحيح
من مذهب ابي حنيفة انها من القران ولكنها ليست من كل سورة بل هي آية منزلة للفصل بين السور
كذا ذكره ابو بكر الرازي ومثله روي عن محمد وذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى انها ليست من القران
في غير النمل اذا عرفت هذا فقول المصنف وانما لم يكفر جواب لسوال توجيهه اما ان يحكم بان التسمية
من القران في غير النمل او يحكم بانها ليست من القران واياما كان يلزم تكفير طايفة من المسلمين لانه
يلزم اما جعل ما ليس بقران قرانا او انكار ما هو من القران وكل منهما يوجب الكفر فيلزم ان يكفر احد
المخالفين الاخر تقرير الجواب انما لم يكفر احد المخالفين الاخر في التسمية لقوة الشبهة في كل طرف وقوة
الشبهة منعت التكفير ثم قال المصنف والحق انها ليست من القران في اول كل سورة وانما هي بعض آية
في النمل لانها لو كانت في اوايل السور من القران لتواترت ضرورة وجوب التواتر فيما هو من القران لكن
علم التواتر بانها قران في هذه المحال اي في اوايل السور فوجب القطع بالنفي بانها ليست من القران لغير
التسمية مما لم يتواتر القايلون بانها من القران في اوايل السور قالوا كتبت التسمية في المصحف في اوايل
السور بخط المصحف لم يميز بين خط التسمية وخط المصحف ولم ينكر احد من الصحابة فيكون من القران
لانها لو لم يكن من القران لمنع الصحابة من ان يكتب بخط المصحف لانهم قد بالغوا في حفظ القران
وصيانته وتمييزه عما ليس منه كيلا يختلط بالقران غيره وعن ابن عباس انه لم يعلم انقضاء السورة
وابتداء اخرى حتى نزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على انها من القران وعنه رضي الله عنه انه
قال سرق الشيطان من الناس آية بعينها لما ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اول السورة ولم
ينكر عليه احد فدل على كونها من القران في اول كل سورة لما اجاب المصنف بان ما ذكر من الوجوه
غير قطعي فلا يصلح للاثبات القايلون بانها من القران قالوا القطع بكون التسمية من القران
حاصل بلا نزاع والتواتر حاصل بهذا الاعتبار والخلاف في وضع التسمية اوايل السور ولا

يشترط

يشترط فيه القطع فان القطع ليس بشرط في المحل والوضع بعد ثبوت مثل ما هو من القران بحسب الاصل
والحاصل ان التواتر يشترط في ثبوت ما هو من القران بحسب الاصل ولا يشترط في محله ووضعه
وترتيبه بل يكفي فيها نقل الاحاد فالتسمية وان لم تتواتر في اوايل السور قرانا لم يلزم ان لا يكون
قرانا قطعا فلا بد القاطع على انها ليست من القران في اوايل السور اجاب المصنف بان القول بان
التواتر في الوضع والمحل ضعيف لاستلزامه جواز سقوط كثير من المتكرر وجواز اثبات ما ليس بقران
من المتكرر مثل فبأي آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين ومثل فبأي الاء ربكما تكذبان لانه اذا لم يشترط التواتر في المحل
جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القران وما لم يتواتر جاز ان لا يصل الينا وما جاز ان لا يصل
الينا جاز سقوطه واذا تواتر بعض من القران بحسب الاصل فبعد ذلك يجوز اثباته في المواضع بنقل
الاحاد فجاز ان يكون بعض افراد المكرر قرانا ثبت بالتواتر وبعضها غير قران ثبت بنقل الاحاد وكل واحد
من الجوازين باطل قطعا فالوا يجوز سقوط كثير من المكررات واثبات كثير منه لكن اتفق العلم بانتفاء
السقوط واثباته بسبب انه اتفق تواتر التكرار فيما هو مكرر اجاب المصنف بانه لا يجوز سقوط
كثير من القران المكرر بل وجب ان يتواتر كل ما هو من القران بحسب المحل وبحسب الوضع وبحسب
الاصل لكونه قرانا والقطع حاصل بان القران يجب ان يكون متواترا فلو كانت التسمية من القران في
اوايل السور لكانت متواترة ولو كانت متواترة لحصل القطع بانها من القران فلم يختلف فيها قوله
وما نقل عن ابن مسعود اشارة الى جواب اعتراض تقرير الاعتراض انه لا يشترط التواتر في القران
ولذلك اختلف مصاحف الصحابة واختلفوا في البسملة انها من القران وانكر ابن مسعود كون الفاتحة
والمعوذتين من القران تقرير الجواب ان ما نقل عن ابن مسعود من انكار المعوذتين والفاتحة ...
وانما نقل خلو مصحفه عنها فان صح خلو مصحفه عنها حمل تركه على ظهور امرها دون انكارها ٥

قوله مسئلة القراآت السبع مشهورة وقيل متواترة والا لكان بعض القران غير
متواتر كمالك وملك ونحوهما والتخصيص تحكم لاستوايها ٥ القراآت السبع المنسوبة الى
القراء السبعة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي بشرط صحة اسنادها
واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها مشهورة
وقيل متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان لا يكون بعض القران غير متواتر واللازم باطل بيان
الملازمة ان بعض القران كمالك وملك قرا باحدهما بعض القراء وقرا بالاخر بعضهم فاما ان يكون
كل واحد منهما قرانا فيلزم ان يكون بعض القران غير متواتر اذا التقدير ان بعضها غير متواتر ويكون

ظ

بعضها قرانا دون بعض وهو تحكم باطل لاستوائها في كونها قرانا عدمه او لا يكون واحد منها قرانا
فيلزم ايضا ان يكون بعض القران قرانا وهو باطل **قوله** مسئلة لا يجوز اشتماله على ما لا
معنى له وما عورض به من حروف المعجم وعشر كاملة ونفخة واحدة والهين اثنين لجهل فان
الحروف اسما السور عند الاكثر وكاملة لرفع توهم التخيير او لرفع توهم قصور الصوم عن الهدي
من جهة قصور الخلف عن الاصل واثنين وصف للتاكيد فان قيل فيه ما لا يفهم وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم يقولون آمنا به والواو للابتدا والا عاد الضمير الى المجموع وهو مستحيل على الله
تعلى وايات الصفات لا يمكن حملها على ظاهرها لغة وما هو المراد غير معلوم اجيب بان من جوز
التكليف بالمحال لابطاق اجاز مثله في القران ومن منع منع منه لاشتماله على اخراج القران عن كونه بيانا
وجعل الواو عاطفة وخصص الضمير بالراسخين للدليل العقلي وايات الصفات كنايات وتجوزات
فهم العرب المراد منها بادلة صارفة اليها ونحو الاسلام على وجوب اعتقاد الحقية في ذلك
وان اهل العلم مكلفون بالوقف عن طلب معناه للابتدا والواو عنده للابتدا **ق** لا يجوز اشتمال
القران على ما لا معنى له في نفسه لكونه هذيانا وكلام الله تعلى متعال عنه قوله وما عورض اشارة الى
جواب معارضة توجيهها ان يقال كلام الرب تعلى مشتمل على ما لا معنى له من حروف المعجم التي
هي في اوايل السور اسما السور عند الاكثر فلها معان وعشرة كاملة لرفع توهم التخيير او لرفع
توهم قصور الصوم عن الهدي فان الخلف قد يكون له عن الاصل واحد واثنين وصف للتاكيد فان
قيل وان كان ليس في القران ما لا معنى له لكن فيه ما لا يفهم معناه فهو في حكم ما لا معنى له وذلك كقوله
تعلى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا والواو في قوله والراسخون
للابتدا لا للعطف على الله والا لعاد الضمير في قوله يقولون الى المجموع السابق اي الله والراسخون
وهو مستحيل على الله تعلى فتعين ان يكون للابتدا ويلزم من ذلك ان لا يكون معلوما للراسخين وايضا
ايات الصفات الدالة على الوجه او الروح واليد واليمين ومكر الله والاستوا على العرش وغير
ذلك لا يمكن حملها على ظاهرها اي على ما هو مفهوم منه لغة وما هو المراد غير معلوم اجيب
بان من جوز التكليف بالمحال اجاز مثله وهو ان يكون في القران ما لا يفهم معناه ومن منع التكليف
بالمحال منع من ذلك لما فيه من اخراج القران عن كونه بيانا للناس ضرورة كونه غير مفهوم وهو
خلاف قوله هذا بيان للناس وعن الاية بان نجعل الواو عاطفة وخصص الضمير في قوله
يقولون بالراسخين وان كان ظاهرا في العود الى المجموع فانه لا بعد في تخصيصه باخراج الرب

للدليل

للدليل العقلي الدال على امتناع عود الضمير اليه وايات الصفات كنايات وتجوزات فهم العرب
المراد منها بادلة صارفة عن ظواهرها اليها اعلم ان المتشابه هو ما صار المراد مشتبها على وجه
لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية فيه ونحو الاسلام على ان لا حظ للعلما
في ذلك وانما الواجب فيه عن طلب معناه تنبيها للابتدا في حقهم والواو عنده للابتدا والوقف
على قوله الا الله واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تاويله فيتغير الكلام **قوله**
واما السنة فالطريقة والعادة وفي الشرع العبادات النافلة واقواله صلى الله عليه وسلم وافعاله
وتقريره والبحث في الاقوال ياتي فيما يشترك فيه الادلة **ق** السنة لغة الطريقة والعادة
فسنة كل احد ما عهد منه المحافظة عليه والاكثار منه كان ذلك من الامور المحمودة او غيرها
وفي الشرع السنة العبادات النافلة المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تطلق على ما كان من الرسول
من الادلة الشرعية مما ليس بمتلو ولا معجز ولا داخل في المعجز وهذا النوع هو المقصود بالبحث
ههنا ويندرج فيه اقواله صلى الله عليه وسلم وافعاله وتقريره والبحث في الاقوال ياتي فيما يشترك فيه
الادلة المنقولة الشرعية **قوله** مسئلة القاضي واكثر المحققين انه لا امتناع على
نبي قبل البعثة معصية ولا كفر ومنعت الشيعة منه مطلقا واستثنت المعتزلة الصغيرة
لاستلزام احتقاره في النفوس الموجب للنفرة عن الاتباع وانه مناف للحكمة قلنا لا سمع قبل البعثة
ودلالة العقل مبنية على التحسين والتقبيح العقلي ورعاية الاصلح وقد مر ما فيه واما بعد البعثة
فالاتفاق انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه فيه من دعوى الرسالة
والتبليغ واختلف في الجواز غلطا ونسيانا فمنع الاولون لما يستلزم من مناقضة دليل المعجز
وجوزه القاضي بلا الحضور وحيها عن التصديق المقصود بالمعجزة واما المعاصي القولية
والفعلية فالاتفاق انه معصوم عن تعمد الكبيرة سوى الحشوية والخوارج ومنعت الشيعة
وقوعه نسيانا ايضا وما اوجب خسة وسقوط مروة فكذلك ومستند العصمة السمع عندنا
والعقل عند المعتزلة ومثل نظرة او كلمة سفه نادرة في غضب فالاكثرون على جوازه مطلقا ومنعت
منه الشيعة وجمع من المعتزلة وعندنا هو معصوم عن المعصية دون الزلة والفرق ان المعصية
مقصودة والزلة فعل غير مقصود يسوقه اليه فعل مباح ولا يخلو عن بيان منه او من الله تعلى
ق لما اراد ان يبحث عن افعال الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث انها دلالة على الاحكام وجب ان
يبحث عنها اولا في انها هل يكون حجة يجب علينا التاسي بها ام لا وذلك انما يتحقق بعد بيان عصمته

فنقول ذهب القاضي ابو بكر واكثر المحققين الى انه لا يمتنع على نبي قبل البعثة معصية كبيرة كانت
او صغيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم وآمن بعد كفره ومنعت الشيعة منه مطلقا اي لا
يجوز ان يصدر عن النبي قبل البعثة معصية صغيرة كانت او كبيرة ووافقهم اكثر المعتزلة في
واستثنت الصغاير لان ذلك مما يوجب احتقاره والنفرة عن اتباعه وهو ينافي مقتضى الحكمة
من بعثة الرسل والحق ما ذكره القاضي انه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمته عن ذلك ودلالة
العقل مبنية على التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية الحكمة والاصلح في افعال الله تعالى وقد
مر على سبيل المصادرة وبيانه في الكلام واما بعد البعثة فالاتفاق من اهل الشرايع قاطبة على انه
معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيه من دعوى الرسالة والتبليغ
عن الله تعالى واختلف في جواز ذلك عليه بطريق الغلط والنسيان فمنع الاولون لما يستلزم من
مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى ان ما كان من النسيان
والغلط الذي هو من فلتات اللسان خارج عن التصديق بالمعجزة واما المعاصي القولية والفعلية
التي لا دلالة للمعجزة على عصمته عنها فما كان كفرا فلا خلاف بين ارباب الشرايع في عصمته عنه
الا ما نقل عن الازارقة من الخوارج انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته وما نقل عن
الفضلية من الخوارج انهم قضوا بان كل ذنب يوجد فهو كفر مع تجويزهم صدور الذنوب على الانبياء فكا
كفرا واما ما ليس بكفر فالاتفاق انه معصوم عن تعمد الكبيرة سوى الحشوية ومن جوز الكفر على الانبياء
وان كان فعل الكبيرة عن نسيان او بل غلطا فقد اتفق الكل على جوازه الا الشيعة فانهم منعوا وقوع
فعل الكبيرة نسيانا ايضا وما ليس بكبيرة فما اوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة وسقوط
المروة كسرقة حبة او كسرة فكذلك اي الحكم فيه كالحكم في الكبيرة واختلفوا في مدرك العصمة فعند
القاضي والمحققين من اصحاب ابي حنيفة والشافعي السمع والعقل عند المعتزلة وما لا يكون من هذا
القبيل كنظرة او كلمة سفه نادرة في حالة غضب فالاكثرون على جوازه مطلقا اي عمدا او سهوا
ومنعت منه الشيعة وجمع من المعتزلة وعند اصحاب ابي حنيفة هو اي النبي معصوم عن المعصية
دون الزلة والفرق بين المعصية والزلة ان المعصية مقصودة والزلة فعل غير مقصود
للفاعل في عينه بسوق الفاعل الى ذلك الفعل فعل مباح قصده الفاعل فزل لشغله عنه الى
ما هو حرام لم يقصده اصلا ولا يخلو عن بيان من النبي او من الله **قوله** مسئلة
ما كان من افعاله صلى الله عليه وسلم جبليا كقيام وقعود فالاتفاق انه مباح له وله وما اختص

به فالاتفاق على الاختصاص وما كان بيانا مثل صلوا كما رايتموني اصلي او بفعل عند الحاجة لاطلاق
او عموم كالقطع من الكوع والتيمم الى المرفقين فالاتفاق انه بيان لاية القطع والتيمم وما لم يكن
كذلك فما علمت صفته من وجوب او ندب او اباحة فالجمهور الاقتداء فيه على تلك الصفة لاتفاق
الصحابة على التاسي به في تعاله على الصفة التي اتا بها والايات الدالة على التاسي دالة عليه والتاسي
هو ان يفعل مثل فعاله على وجهه لاجل فعله وكذلك الترك وما جهلت صفته فقيل بالوجوب
وبالندب والوقف واختار فخر الاسلام قول الجصاص لنا فعله مع اعتقاد الاباحة خلافا
للكرخي في الوقف على الاتباع الا بدليل وفي الاحكام ان ظهر قصد القربة فمندوب والا فمباح
اختلف الاصوليون في فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل يدل على شرع مثل ذلك الفعل بالنسبة
الينا ام لا ما كان من افعال النبي صلى الله عليه وسلم جبليا اي يكون مقتضى طبع الانسان جبلية
كقيام وقعود واكل وشرب فالاتفاق على انه مباح له صلى الله عليه وسلم ولنا وما سوى ذلك مما
اختص به اي ثبت انه من خصايصه التي لا يشاركه فيها احد فالاتفاق على الاختصاص
وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والوتر والتهجد وتخيير نسايه بينه وبين زينة الدنيا
وكاختصاصه باباحة الوصال وصفي المغنم والاستبداد بخمس الخمس ودخول مكة بغير احرام
الى غير ذلك من خصايصه وما عرف كونه بيانا لنا في مجمل بقول صريح نحو صلوا كما رايتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم او بقراين الاحوال وذلك كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد
به الخصوص او مطلق اريد به التقييد ولم يتبين قبل دعوى الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة
فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا حتى لا يكون موخر للبيان عن وقت الحاجة وذلك
كقطع يد السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكتيممه
الى المرفقين بيانا لقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم ونحوه فالاتفاق انه بيان لاية القطع
والتيمم والبيان تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة وما لم يكن بيانا لمجمل
فما علمت صفته من وجوب او ندب او اباحة فالجمهور الاقتداء به فيه على تلك الصفة اي ان كان واجبا
فالاقتداء به على صفة الوجوب وان كان مندوبا فالاقتداء به على صفة الندب وان كان مباحا
فالاقتداء على صفة الاباحة لاتفاق الصحابة على صفة التاسي به في فعله على الصفة التي اتا بها
والايات الدالة على التاسي مثل قوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله دالة على الاقتداء به

فيه على الصفة التي فعلها والتأسي في الفعل هو ان نفعل مثل فعله على وجهه من اجل فعله فقولنا مثل فعله لانه
لا تأسي مع اختلاف صورة الفعل كالقيام والقعود وقولنا على وجهه معناه المشاركة في غرض ذلك الفعل ونيته
فانه لا تأسي مع اختلاف الفعلين في كون احدهما واجبا والاخر ليس بواجب وان اتحدت الصورة وقولنا
من اجل فعله لانه لو اتفق فعل الشخصين في الصورة والصفة ولم يكن احدهما من اجل الاخر كاتفاق جماعة في صلوة الظهر
او صوم رمضان اتباعا لامر الله تعالى فانه لا يقال تأسى البعض بالبعض لهذا الوقع فعله في مكان او زمان مخصوص فلا مدخل
له في المتابعة والتأسي وكذلك التأسي في الترك هو ترك احد الشخصين مثل ما ترك الاخر من الافعال على وجهه
وصفته من اجل انه ترك ولعتبار ما فيه من القيود ظاهر وما جهلت صفته فقيل بالوجوب وهو مذهب ابن سريج
وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقيل بالندب وهو مذهب امام الحرمين ونقل
انه احد قولي الشافعي وقيل بالوقف وهذا مذهب الغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي وقيل الاباحة وهو
مذهب مالك واختيار فخر الاسلام البزدوي وقول ابي بكر الجصاص الرازي وهو انه ان علمت صفة ذلك
الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم نقتدي به في ايقاعه على تلك الصفة كما هو مذهب الجمهور وان لم تعلم صفته يعتقد
فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص خلافا للكرخي في الوقف على الاتباع الا
بدليل اي يعتقد الاباحة في حقه صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون لنا اتباعه الا
بدليل ايضا وفي الاحكام للآمدي ما لم يعلم صفته ان ظهر منه قصد القربة فمندوب والا اي وان لم
يظهر منه قصد القربة فمباح **قوله** الوجوب واتبعوه فليحذر الذين يخالفون
عن امره وهو صادق على الفعل وما آتاكم الرسول فخذوه وفعله ما اتى به لقد كان لكم في رسول اسوة حسنة
وهو زجر في طي امر اي تأسوا به فمن كان يؤمن فهو متأس ومن لا فلا قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني والاتباع من لوازم محبة الله وهي واجبة فلما قضى زيد ولولا الوجوب لما رفع تزويجه
الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم ولما خلع نعله فخلعوا اتباعه بين لهم علة انفراده
ولما نهاهم عن الوصال وواصل سألوه فقال لست كاحدكم فاقرهم على ما فهموه من
وجوب المشاركة ولما سألته ام سلمة عن بل الشعر في الغسل اجاب اما انا فيكفيني ان
احثو على راسي ثلث حثيات من ماء ولولا الاتباع لما كان هذا جوابا ولما امرهم بالتحلل بالحلق
والذبح فتوقفوا فحلق وذبح فاقدموا فالوجوب الاتباع وللاجماع ان الصحابة تركوا اختلافهم
في الغسل من غير انزال بما روت عائشة من غسله عنه ولان الحمل على الوجوب احوط
كما اذا نسي تعيين صلاة من يوم او تعين مطلقه ولان فعله

قال

159

قائم مقام قوله في بيان المجمل والتخصيص والتقييد فكان مطلقه محمولا على الوجوب ٥
لما فرغ من تحرير المذاهب وتقرير الاقوال شرع في بيان احتجاجاتها فبدأ اولا بتقرير ادلة القائلين
بالوجوب فيما لم تعلم صفته ولما كان ادلتهم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس راعى الترتيب
بينها فاوردها على هذا النسق اما الكتاب فمنها قوله تعالى واتبعوه امرنا باتباعه صلى الله عليه وسلم ومتابعته
امتثال امره والاتيان بمثل فعله والامر للوجوب بحسب الظاهر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
امر بالحذر عن مخالفة امره واجب والامر يطلق على الفعل فالحذر عن مخالفة فعله واجب فموافقة فعله ايضا
واجب فالفعل الذي لم تعلم صفته واجب وقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه امر باخذ ما اتى به الرسول
والاخذ ههنا الامتثال والامر للوجوب فامتثال ما اتى به الرسول واجب ومن جملة ما اتى به فعله الذي لم
تعلم صفته وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وهذا زجر
في طي امر لان تقديره لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر اسوة حسنة في رسول الله فالاسوة الحسنة
في رسول الله لازمة لرجاء الله واليوم الآخر من لوازم الايمان بالله واليوم الآخر ولازم اللازم لازم
فكون الاسوة لازمة للايمان بالله واليوم الآخر فيرجع معنى الآية الى ان من كان يؤمن بالله واليوم
الآخر فله اسوة حسنة ومن لم يتأس به فلا يؤمن بالله واليوم الآخر فان نفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم
وهو دليل الوجوب وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله دل ان الاتباع من لوازم محبة
الله ومحبة الله تعالى واجبة ووجوب الملزوم يدل على وجوب اللازم فاتباعه واجب وقوله فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا يدل على
ان فعله واجب الاتباع فانه لولا الوجوب لما رفع تزويجه الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم واما
السنة فمنها ما روي انه صلى الله عليه وسلم لما خلع نعله في الصلوة خلعوا نعالهم ففهموا وجوب المتابعة له
في فعله والنبي صلى الله عليه وسلم اقرهم على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بالخلع حتى حصل الفرق بينه وبينهم
وايضا لما نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل سألوه فقالوا انك نهيتنا عن الوصال وواصلت فقال
لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاقرهم على ما فهموا من مشاركته في الحكم واعتذر
بعذر مختص به وايضا لما سألته ام سلمة عن بل الشعر في الاغتسال اجاب النبي صلى الله عليه وسلم اما انا فيكفيني
ان احثو على راسي ثلث حثيات من ماء ولولا وجوب الاتباع لما كان جوابا لها وايضا لما امر النبي صلى الله
عليه وسلم بالتحلل بالحلق والذبح فتوقفوا فشكوا الى النبي صلى الله عليه وسلم الى ام سلمة فاشارت اليه بان يحلق
ويخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فنحروا وحلقوا ولولا ان فعله متبع لما كان كذلك واما الاجماع

الحسنة في رسول الله

فما روى عن الصحابة رضوان الله عليهم انهم لما اختلفوا في الغسل من غير انزال انفذ عمر الى عايشة
وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله واغتسلنا فتركوا اختلافهم في الغسل من غير انزال لما روت
عايشة من غسل النبي صلى الله عليه وسلم عنده واما القياس فهو ان فعله يحتمل ان يكون واجبا ويحتمل ان
لا يكون واجبا والحمل على الوجوب احوط لما فيه من الامن والتحرز عن ترك الواجب كما اذا نسي تعيين
صلوة من صلوات يوم او بعض مطلقة فانه يجب عليه الاتيان بالخمس حذرا من الاخلال بالواجب
ويحرم الجميع احتياطا ولان فعله قام مقام قوله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من
الكتاب والسنة فكان عند اطلاقه محمولا على الوجوب كالقول **قوله** الندب اسوة
حسنة وادنى درجاته الندب لان الزايد مشكوك فيه ولان فعله حسنة فلا يخرج عن الواجب والمندوب
لكن المندوب اولى لغلبته على افعاله ٥ القائلون بالندب قالوا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة جعل الله تعالى التاسي به حسنة وادنى درجات الحسنة المندوب فكان محمولا عليه لان الزايد
عليه مشكوك فيه ولان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون معصية فيكون حسنة والحسنة لا تخرج عن الوجوب
الواجب والمندوب لكن المندوب اولى لغلبته فان غالب افعاله المندوب **قوله** الوقف
متردد بين مختص وغيره والثاني بين الواجب والندب والمباح ولا صيغة للفعل يرجح وليس البعض
اولى ٥ القايلون بالوقف قالوا فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يعلم صفته متردد بين ان يكون مختصا
به وغير مختص به والثاني اي ما هو غير مختص به متردد بين الواجب والمندوب والمباح والفعل لا
صيغة له يدل على البعض دون البعض وليس البعض اولى من البعض فيلزم الوقف الى ان يقوم
الدليل على التعيين **قوله** الاباحة هي الاصل والاصل عدم المغير ٥ القايلون
بالاباحة قالوا ان الاباحة هي الاصل في الافعال كلها ورفع الحرج عن الفعل والترك ولم يتغير عن
الاصل الا بدليل مغير **قوله** الكرخي الاباحة متيقنة ويمكن اختصاصه به فوجب الوقف
٥ قال الحسن الكرخي الاباحة في فعله صلى الله عليه وسلم الذي لا يعلم صفته في حقه متيقنة ولا
يثبت الوجوب والندب الا بدليل والاصل عدمه ويمكن اختصاصه به ولا يثبت لنا اتباعه فيه
الا بدليل ولم يتحقق فوجب الوقف **قوله** وجه المختار انه المقتدى فالاتباع
اصل والاختصاص عارض ٥ وجه مختار فخر الاسلام ان فعله صلى الله عليه وسلم اذا لم يعلم
صفته يعتقد اباحته في حقه عليه السلام لانه لا يكون معصية والواجب والندب لا يثبت الا
بدليل والاصل عدمه ولنا اتباعه لان الاتباع هو الاصل في حقه صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى لقد كان

لكم في

لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله فالاصل في كل فعل منه
جواز الاقتداء به الا ما يسقطه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هذا فكل فعل يختص به فبيان
الخصوصية مقارنا اذ الحاجة ماسة اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان
بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي فيها قدوة
امته والحاصل انه عند الكرخي الاصل هو الاختصاص والاشتراك يعارض والمختار عند فخر الاسلام
الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل **قوله** وجه اختيار
الاحكام انه اذا ظهرت القربة لم يمكن القول بالاباحة بمعنى نفي الحرج لعدم القربة فيه فتعين الندب ٥ وجه
اختيار الاحكام للآمدي ان الفعل الذي لم يعلم صفته اذا ظهر فيه قصد القربة لم يمكن القول بالاباحة
بمعنى نفي الحرج لان القربة لا تتحقق في مثل هذا الفعل فان القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب
والقدر المشترك بينهما هو ترجيح الفعل على الترك وما اختص به الواجب من اللوم على الترك فالاصل عدمه
فتعين الندب وان لم يظهر قصد القربة فهو غير خارج عن الواجب والمندوب والمباح لانه وان جوز الصغيرة
في فعله غير ان احتمال وقوعها من احاد عدول المسلمين نادر فكيف من النبي صلى الله عليه وسلم بل الغالب من
فعله انه لا يكون معصية ولا مكروها وكل فعل لا يكون معصية ولا مكروها لا يخرج عن الواجب والمندوب
والمباح والقدر المشترك وهو رفع الحرج عن الفعل والترك متحقق وما اختص به الوجوب والندب
عن المباح من ترجيح الفعل على الترك فمشكوك لا يثبت الا بدليل والاصل عدمه فتعين ان يكون مباحا
قوله والجواب قلنا في قوله للاجماع على ان المتابعة في الفعل انما تجب لوجوبه فاذا
كان غير واجب فاتباع ما ليس بواجب غير واجب ومطلقه غير معلوم وجوبه والامر محمول على القول
للاجماع على انه حقيقة فيه وان كان تحقيقه في الفعل فالمشترك لا يعم والقول راجح ولو عم فالتحذير
من مخالفة فعل يستدعي وجوبه قالوا فلو استفيد وجوبه من التحذير دار على ان ذكر الدعاء
قبله يرجح القول واخذ ما اتى به انما يجب اذا وجب ولا يجب اخذ ما ليس بواجب وهو تناقض فلا
يكون الامر واجبا حتى يجب الفعل فلو وجب الفعل من الامر به دار على ان مقابلة ما اتاكم بما نهاكم يرجح
القول وقد تقدم تفسير التاسي ومطلق فعله لم يثبت وجوبه ليكون بالجاب فعلنا منا تبين وهو
الجواب عن اية الاتباع وغايته انه يريد الدلالة على مساواة حكمنا لحكمه وجوبا وندبا واباحة
ولا يلزم اتصاف جميع افعاله بالوجوب ليجب فعلنا ومع انه خلعهم كان للوجوب لانكاره عليهم ولو
ظنوا وجوبها فلدليل اخر من ظن ان الخلع من هيئات الصلوة وهم مامورون بالاتباع فيها صلوا كما

رايتموني اصلي والوصال كان مباحا وسوا لهم كان للمشاركة ونحن قائلون به ووجوب بل الشعر
بلوا الشعر وانقوا البشرة وتحلله بيان لقوله خذوا عني مناسككم وهو ابلغ لدلالته على المقصود عيانا
واستفادوا الوجوب من الامر غير انهم ترقبوا ما وعد وابه من الظهور على قريش وطمعوا ان يعجل وينسخ
عنهم الامر فلما تحلل بنفسه ايسوا والغسل من غير انزال لقوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان
وجب الغسل ورواية عايشة لمطابقة الفعل القول والاحتياط يجري فيما ثبت وجوبه كفائتة
من صلوة يوم وليلة او كان الاصل ثبوته كالملبس من رمضان فاما ما احتمل الوجوب وغيره فلا ولا
يلزم من كون الفعل بيانا للقول ان يكون موجبا لما يوجبه القول ٥ لما فرغ من الاحتجاجات على
المذاهب شرع في الاجوبة وذكرها على الترتيب فبدأ بالجواب عن الوجوب اما الاية الاولى فالمراد
بالمتابعة فيها المتابعة في القول وهي الامتثال لقوله للاجماع على ان المتابعة في الفعل انما تجب لوجوبه
فاذا كان الفعل غير واجب فاتباع ما ليس بواجب غير واجب ومطلق الفعل غير معلوم وجوبه واذا لم
يعلم وجوبه لم يتحقق متابعته على صفة الوجوب لانه يجوز ان يكون غير واجب ومتابعة ما ليس بواجب
لا يكون واجبة واما الاية الثانية فالامر فيها محمول على القول للاجماع على ان الامر حقيقة في القول المخصوص
ويختلف في الفعل فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه وان سلم ان الامر حقيقة في الفعل فيكون
مشتركا والمشترك لا يعم جميع مدلولاته فليس حمله على التحذير من مخالفة الامر بمعنى الفعل اولى من القول
بل الحمل على القول اولى وان عم المشترك في جميع مدلولاته فالتحذير عن مخالفة الامر يتوقف على كون المحذر
منه واجبا لاستحالة التحذير من ترك ما ليس واجبا وعند ذلك فالقول بالتحذير من مخالفة الفعل
يستدعي وجوب ذلك الفعل ووجوبه اذا كان لا يعرف الا من جهة التحذير كان دورا على انه قد
تقدم في الاية ذكر دعاء الرسول بقوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والمراد
بالدعاء انما هو القول فكان ذكر الدعاء قبله يرجح القول واما الاية الثالثة فاخذ ما اتى الرسول انما
يكون واجبا اذا كان ما اتى به واجبا واذا لم يكن واجبا فاخذه لا يكون واجبا فان القول بوجوب فعل
لا يكون واجبا تناقض في اللفظ والمعنى ويتوقف دلالة الاية على الوجوب على كون الفعل المأتي به
واجبا ووجوبه اذا توقف على دلالة الاية على وجوبه كان دورا على ان في الاية ما يدل على ان المراد
بوجوب اخذه انما هو الامر بمعنى القول فان مقابلته بما نهاكم يرجح القول فان النهي لا
يكون الا بالقول فكذلك الامر المقابل له واما الاية الرابعة فالمراد من التاسي به في فعله ان يوقع
الفعل على الوجه الذي اوقعه هو صلى الله عليه وسلم حتى انه لو صلى واجبا وصلينا متنفلين او بالعكس

لم يكن

لم يكن ذلك تاسيا به ومطلق فعله لم يثبت وجوبه لنكون بوجوب ما فعلنا متاسين به وهذا
الجواب هو الجواب عن الاية الخامسة وهي اية الاتباع واما الاية السادسة وهي اية زيد فغايتها الدلالة
على ان حكم امته صلى الله عليه وسلم مساو لحكمه وجوبا وندبا واباحة ولا يلزم اتصاف جميع ما فعله بالوجوب
ليجب فعلنا واما السنة فالجواب عن حديث الخلع انا نمنع حكاية ان خلعهم كان للوجوب فانه
لا يدل على انهم فعلوا ذلك لجهة الوجوب بل لعلهم راوا متابعته في خلع النعل مبالغة في موافقته والذي
يدل على ان الخلع بطريق المبالغة انه لم يكن واجبا انكاره صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك وقوله لم خلعتم
نعالكم ولو كانت متابعته في فعله واجبة على الاطلاق لما انكر ذلك ولو سلم انهم ظنوا وجوبها فلا يلزم
ان يكون من الفعل بل بدليل اخر اوجب ذلك عليهم بان ذلك انهم ظنوا ان الخلع من هيئات الصلوة وهم
مامورون بالاتباع فيها لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي ففهموا ان صلوته بيان لصلاتهم
فلما راوه قد خلع نعله تابعوه واما الوصال فانه كان مباحا له ووجوب المتابعة فيه اصله
غير واجب ممتنع بل سوا لهم انما كان للمشاركة في اباحة الوصال ونحن قائلون بان سوا لهم انما كان
للمشاركة وعن حديث بل الشعر انه لا دلالة له على وجوب بل الشعر في حقه صلى الله عليه وسلم ولا
في حق غيره ووجوب بل الشعر انما هو مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم بلوا الشعر وانقوا البشرة
وعن حديث التحلل ان تحلله صلى الله عليه وسلم وقع بيانا لقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم ولا
نزاع في وجوب اتباع فعله اذا ورد بيانا لخطاب سابق بل هو ابلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل
لدلالة الفعل على المقصود عيانا بخلاف القول فانه لا يدل عليه عيانا وهم استفادوا وجوب
التحلل من امر النبي صلى الله عليه وسلم لهم بذلك غير انهم ترقبوا انجاز ما وعدهم الله به من الفتح والظهور
على قريش في تلك السنة وطمعوا ان يعجل وينسخ عنهم الامر بالتحلل واذا ما كانوا فيه من البلاء
فلما تحلل صلى الله عليه وسلم بنفسه ايسوا من ذلك فتحللوا وعن الاجماع انا لا نسلم ان وجوب الغسل من
التقاء الختانين من غير انزال كان مستفادا من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بل من قوله صلى الله عليه
وسلم اذا التقى الختانان وجب الغسل وسوال عمر لعايشة انما كان ليعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل
وقع مطابقا لقوله ام لا وعن القياس ان الاحتياط يجري فيما ثبت وجوبه كصلوة فائتة من صلوات
يوم وليلة اذا كان الاصل ثبوت وجوبه كما في صوم يوم الثلاثين من رمضان اذا كانت ليلته مغيمة
واما ما احتمل ان يكون واجبا وغير واجب فلا وما نحن فيه كذلك حيث لم يتحقق فيه وجوب
الفعل ولا اصل وجوبه وعن قيام الفعل مقام القول في البيان انه لا يلزم من كون الفعل بيانا

للمقول ان يكون موجبا لما يوجبه القول فان الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب وكذلك الفعل
قوله واما عن الندب ما سبق ومنع ان الغالب المندوب بل المباح ٥ لما فرغ من اجوبة
الوجوب شرع في جواب الندب ما اية الاسوة فجوابها مثل ما سبق في جواب الاحتجاج بها على الوجوب
وعن قوله لان فعله حسنة انا لا نسلم ان غالب فعله المندوب بل غالب فعله المباح وحينئذ حمله على المباح الذي
هو الغالب اولى **قوله** وعن الوقف انه لا يبعد ان يريد به عدم الحكم بايجاب وندب لعدم الدليل
تحقق او ثبوت احدهما وجهل المعين فخطا لاستدعائه ذلك دليلا ولا دليل سوى الفعل ٥ والجواب عن
الوقف انه ان اريد بالوقف انه لا حكم بايجاب وندب لعدم دليل على ذلك فحق وهو عين ما قررنا وان اريد به
ثبوت احد هذه الامور وجهل المعين اي لا يعرف بعينه فخطا فان ذلك يستدعي دليلا ولا دليل سوى الفعل
وهو قد ثبت انه لا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عندنا اذا ظهر من النبي صلى الله عليه وسلم قصد
القربة او نفي الحرج مطلقا اذا لم يظهر قصد القربة **قوله** اذا سكت صلى الله عليه وسلم عن انكار
فعل بحضرته او في عصره مع القدرة والعلم فان كان معتقد الكافر كالاختلاف الى الكنيسة فلا اثر للسكوت
اتفاقا وان سبق تحريمه فسكوته وتقريره نسخ والا فدليل على الجواز والمكان تقريره مع تحريمه والقدرة
على انكاره خصوصا مع استبشاره محرما فيجب الانكار فعدمه دليل الجواز وايضا فيه تاخير البيان
عن وقت الحاجة لايهام الجواز والنسخ ٥ اذا فعل واحد بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فعلا او
في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت صلى الله عليه وسلم وقرره عليه من غير نكير عليه فلا يخلو اما ان
يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد عرف قبح ذلك وتحريمه من قبل او لم يكن كذلك فان كان الاول فلا يخلو اما ان علم
اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده له او علم من النبي صلى الله عليه وسلم الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه
كاختلاف اهل الذمة الى الكنيسة او لم يكن كذلك فان كان الاول فلا اثر لسكوته وسكوته عنه لا
يدل على جوازه واباحته اتفاقا ولا نتوهم كونه منسوخا وان كان الثاني وهو ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد عرف
ذلك الفعل وتحريمه ولم يعلم من النبي صلى الله عليه وسلم الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت عنه وتقريره
له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا نتوهم انه منسوخ عنه فيقع في
المحذور فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا على راي من يجوز التكليف بالمحال
وان لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا علم تحريمه فسكوته عنه وعدم تقريره
ولاسيما ان وجد منه استبشار وثنا على الفاعل يدل على جوازه ورفع الحرج عن فاعله وذلك لانه لو
لم يكن فعله جائزا لما كان تقريره له عليه مع القدرة على انكاره ومع استبشاره وثنائه عليه حراما وهو

عرفه

وان

وان كان من الصغاير الجايزة عن النبي صلى الله عليه وسلم عند قوم الا انه في غاية البعد ولاسيما في بيان ما
يتعلق بالاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب الواجب بحيث لم يوجد ذلك منه دل على
الجواز غالبا وايضا فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز او يلزم ايهام الجواز والنسخ فان
سكوته عليه مما يوهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او النسخ واما اذا علم ذلك الشخص التحريم واصر على
فعله مع كونه مسلما متبعا للنبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من تجديد الانكار حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا
تجديد الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنايسهم اذ هم غير متبعين له فلا يعتقدون تحريم ذلك حتى يقال
يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن الانكار عليهم **قوله** مسئلة لا تعارض بين
فعليه لانهما ان تماثلا او اختلفا وتصور اجتماعهما كالصوم والصلوة او لم يتصور لانهما لا يتناقض حكماهما
فلا تعارض لامكان الجمع وان تناقض كما اذا صام في وقت بعينه واكل في مثله مكن ذلك لامكان كونه واجبا
او مندوبا او مباحا وفي الوقت الاخر بخلافه من غير رفع وابطال اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما لكن
ان دل دليل على تكرره ولزوم التاسي به في مثل ذلك الوقت فتلبس بضده مع القدرة عليه دل على نسخ
دليل التكرار في حقه لا نسخ حكم الصوم المتقدم لعدم اقتضا التكرار ورفع الموجود محال وان قرن
الاكل في مثله من الامة كان ناسخا لدليل تعميم الصوم على الامة في حق ذلك الشخص او تخصيصه وقد
يطلق النسخ والتخصيص على الفعل بمعنى زوال التعبد به تجوزا ٥ لا يتصور التعارض بين فعلي رسول
الله صلى الله عليه وسلم بحيث يكون البعض منهما منافيا للاخر او مخصصا له لانهما ان تماثلا كفعل
صلوة الظهر مثلا في وقتين متماثلين او مختلفين او اختلفا وتصور اجتماعهما كالصوم والصلوة
او لا يتصور اجتماعهما ولا تتناقض احكامهما كصلوة الظهر وصلوة العصر مثلا وتناقض كما لو صام
في وقت معين واكل في مثل ذلك الوقت فان كان القسم الاول او الثاني او الثالث فلا خفا لعدم
التعارض بينهما لامكان الجمع وان كان الرابع وهو ان تناقض احكامهما فلا تعارض ايضا اذ امكن ان يكون
الفعل في وقت واجبا او مندوبا او جائزا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير ان يكون رافعا وابطالا
لحكم الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما لكن ان دل دليل على انما فعله النبي صلى الله عليه وسلم من الصوم
مما يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او دل دليل على لزوم تاسي الامة به في ذلك الوقت فاذا ترك
ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت وتلبس بضده كالاكل مع ذكر الصوم والقدرة عليه فانه دل ضد ذلك الفعل
على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرر ذلك الدليل في حقه لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم
اقتضايه للتكرار ورفع الموجود محال وان رأى بعض الامة في مثل ذلك الوقت ياكل فاقره عليه

ببيانه ثم

ولم يتكرر مع ذكر الصوم والقدرة على الانكار فانه يدل على نسخ حكم ذكر الدليل المقتضي لتحريم الصوم على
الامة في حق ذلك الشخص وتخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه وان قيل بنسخ فعل
الرسول وتخصيصه فلا يكون الا بمعنى زوال التعبد بمثله عن الرسول او الواحد من الامة فهو على سبيل
التجوز فانه قد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل بمعنى زوال التعبد بمثله تجوزا **قوله**
مسئلة اذا تعارض فعله وقوله فان لم يدل دليل على تكرره في حقه ولا التاسي فيه واختص القول به فان
تقدم الفعل كما اذا فعل فعلا في وقت ثم قال لا يجوز لي مثله فلا يعارض لامكان الجمع لعدم تكرار
الفعل فلم يكن رافعا لحكمه في الماضي ولا المستقبل وان تقدم القول كما اذا قال وجب علي كذا في وقت
كذا وتلبس بضده فيه كان الفعل ناسخا لحكمه عند من جوزه قبل التمكين من الفعل وهو مذهبنا ومن
لم يجوزه منعه وقال لا يتصور تعمده ان قيل بالعصمة والا فهو معصية وان اختص القول بنا فلا
تعارض لعدم اتحاد محلها وان عم وتقدم الفعل في حقه فلا تعارض في حقه لما مر ولا في حقنا
لعدم تعلق فعله بنا وان تقدم القول فلا تعارض في حقنا لعدم توارده علينا واما في حقه
فكما تقدم في خصوص القول به ٥ لما فرغ من بيان تعارض افعاله صلى الله عليه وسلم بعضها مع بعض
شرع في بيان تعارض فعله مع قوله صلى الله عليه وسلم فان كان مع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم قول فلا
يخلوا اما ان لا يدل دليل على تكرر الفعل في حقه وتاسي الامة به وحينئذ لا يخلوا اما ان يتاخر القول
عن الفعل او يتقدم على الفعل او يجهل التاريخ فان كان القول خاصا به وتاخر عن الفعل كما اذا فعل
فعلا في وقت ثم قال بعد ذلك الفعل اما على الفور او على التراخي لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك
الوقت فلا تعارض بين القول والفعل اصلا لا في حق امته وهو ظاهر ولا في حقه صلى الله عليه وسلم لامكان
الجمع بينهما لعدم تكرار الفعل فلم يكن القول رافعا حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل وان
تقدم القول على الفعل مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب علي في وقت كذا ثم تلبس بضد مقتضى القول
في ذلك الوقت قبل التمكن من مقتضى القول كان الفعل ناسخا لحكم القول عند من جوز النسخ قبل التمكن
من الفعل وهو مذهب جمهور المحققين ومن لم يجوز النسخ قبل التمكن منع كون الفعل رافعا
لحكم القول وقال لا يتصور تعمد ذلك الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل بعصمة الانبياء عليهم
الصلاة والسلام من المعصية وان لم يقل بالمعصية فهذا الفعل معصية وان كان الفعل بعد
التمكن من مقتضى القول لا يكون الفعل ناسخا لمقتضى القول اللهم الا ان يدل دليل على وجوب
تكرر مقتضى القول فانه حينئذ يكون الفعل ناسخا التكرار مقتضى القول وان جهل التاريخ ولم

يتعرض المصنف ولا الآمدي له فحكمه حكم ما اذا دل دليل على التاسي دون التكرار والقول
خاص به وجهل التاريخ وان اختص القول بنا فلا تعارض بينهما اصلا تقدم القول او تاخر
لعدم اتحاد محل القول والفعل وان عم القول لنا وله فلا يخلوا اما ان يكون عمومه له عليه السلام
بطريق التنصيص مثل ان يقول وجب علي وعلى امتي فعل كذا او بطريق الظهور مثل ان يقول
وجب على المسلمين فعل كذا فان عمومه له بطريق التنصيص وتقدم الفعل فلا تعارض في حقه
لما تقدم ولا في حق الامة لعدم تعلق الفعل بالامة وان تقدم القول فلا تعارض في حقنا
لعدم توارد القول والفعل علينا وفي حقه فحكمه كما تقدم كما اذا كان القول خاصا به وان جهل
التاريخ فحكمه حكم ما اذا دل دليل التاسي دون التكرار والقول خاص به وجهل التاريخ وان كان
عموم القول له صلى الله عليه وسلم بطريق الظهور والقول متاخر فالحكم كما ذكر وان كان القول متقدما
وفي حق الامة كما تقدم وفي حقه صلى الله عليه وسلم ان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول فالحكم
كما تقدم وان كان الفعل قبل التمكن من مقتضى القول فالفعل مخصص لذلك القول بالنسبة الى
الرسول صلى الله عليه وسلم وان جهل التاريخ فكما اذا دل دليل على التاسي دون التكرار والقول عام لنا
وله بطريق الظهور وجهل التاريخ **قوله** وان دل على تكرره في حقه وعلى
التاسي به فان اختص القول به وعلم تقدم الفعل فالقول ناسخ في حقه دوننا وان القول
فالفعل ناسخ في حقه بعد التمكن من الامتثال وقبله على الخلاف ولا موجب للفعل علينا وان جهل
فلا تعارض في حقنا لعدم تناول القول ايانا واما في حقه فمنهم من اوجب العمل بالقول ومنهم
بالفعل ومنهم من توقف واختار بعضهم القول وبعضهم الوقف للاستواء في التقدير فالحكم
باحدها ولا ضرورة تحكم وان اختص القول بنا فلا معارضة في حقه واما في حقنا فالمتاخر ناسخ
وان جهل فالمختار وجوب العمل بالقول ووجهه ان القول دال بنفسه ويعبر به عن المعقول
والمحسوس ويقبل التاكيد بالقول والعمل به ههنا ينسخ مقتضى الفعل عنا دونه والفعل دال
بواسطة انه لا يفعل المحرم ويختص بالمحسوس ولا يقبل التاكيد والعمل به يبطل القول اصلا فالجمع
من وجه اولى فان قيل مبين للقول فكان اكد كما بين جبريل اوقات الصلوة بالامامة وكما
بين صلى الله عليه وسلم المناسك بفعله وكذلك كل من بالغ في التفهيم اكد قوله باشارة او تشكيل
قلنا والقول ايضا مبين مع ان كثرة الاحكام مستندها الاقوال ولو تساويا سلمت التراجيح
المتقدمة وان عم القول فالمتاخر ناسخ مطلقا وان جهل فالمختار المختار ٥ لما فرغ من القسم

الاول من الاربعة شرع في القسم الثاني وهو الذي دل دليل على تكرره في حقه وعلى تاسي الامة
به فان اختص القول به فلا يخلو اما ان يعلم التاريخ او يجهل فان علم التاريخ وتقدم الفعل على القول
فالقول ناسخ لحكم الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم في المستقبل دون امته لعدم تناول القول لهم وان
تقدم القول على الفعل والفعل قبل التمكن من مقتضى القول فعلى الخلاف فمن جوز النسخ قبل التمكن
فالفعل ناسخ ومن لم يجوز فلا وان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول فلا يخلو اما ان يكون مقتضيا
للتكرار اولا فان لم يكن القول مقتضيا للتكرار فلا معارضة بين القول والفعل وان كان القول
مقتضيا للتكرار فالفعل ناسخ لحكم القول في حقه صلى الله عليه وسلم في المستقبل وموجب الفعل
علينا وان جهل التاريخ فلا تعارض بين قوله وفعله في حقنا لعدم تناول القول لنا واما في حقه صلى الله
عليه وسلم فمنهم من اوجب العمل بالقول لان الفعل يحتاج الى القول في بيان وجه وقوعه ومنهم من اوجب
العمل بالفعل لان الفعل اقوى في البيان ومنهم من توقف والمختار عند صاحب الاحكام القول للدلايل
الدالة على ترجيح القول على الفعل وسيأتي والمختار عند ابن الحاجب الوقف لانه يحتمل تقدم الفعل على
القول وبالعكس على الاستواء لا ترجيح لاحدهما على الاخر فالحكم بتقدم الفعل على القول او بالعكس
ولا ضرورة تحكم باطل ولقائل ان يقول ينبغي ان يفصل القول ههنا بان يقال القول لا يخلو من ان
يكون مقتضيا للتكرار اولا وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يتحقق مقتضاه اولا فان لم يقتض التكرار
ولم يتحقق مقتضاه يحكم بتاخر القول لانه على تقدير تقدمه يلزم النسخ قبل التمكن وعلى تقدير تاخره
يلزم النسخ بعد التمكن وارتكاب الثاني اهون وان تحقق مقتضاه ينبغي ان يحكم بتقدم الاول لانه
على تقدير تقدمه لا يلزم محذور وعلى تقدير تاخره يلزم نسخ تكرر الفعل وان اقتضى التكرار فان لم يتحقق
مقتضاه فينبغي ان يحكم بتاخر القول لما ذكروا ان تحقق مقتضاه فالوقف لان المحذور على تقدير
التقدم والتاخر سواء وان اختص القول بنا فلا معارضة بين القول والفعل في حقه صلى الله عليه وسلم
تقدم الفعل او تاخر لعدم تناول القول له وفي حقنا ان علم تاريخه فالمتاخر ناسخ ان كان قولا وان
كان فعلا فلا يخلو اما ان يكون القول المتقدم مقتضيا للتكرار اولا فان لم يكن مقتضيا للتكرار
فان لم يحصل التمكن من مقتضى القول ففيه الخلاف في جواز النسخ قبل التمكن وان تمكن فلا
معارضة لان مقتضى القول في زمان والفعل زمان اخر بعده وان كان مقتضيا للتكرار ولم يتمكن
من العمل بمقتضى القول ففيه الخلاف في النسخ قبل التمكن وان تمكن من العمل به فالفعل ناسخ
لتكرار مقتضى القول وان جهل التاريخ ففيه المذاهب الثلثة والمختار وجوب العمل بالقول وجهه

ان القول

164

ان القول دال بنفسه من غير واسطة والفعل لا يدل الا بواسطة القول وان القول يمكن ان يعبر به عن المعقول
والمحسوس والفعل لا ينبي عن غير محسوس وان القول يقبل التاكيد بقول اخر ولا كذلك الفعل فكان القول اولى
وان العمل بالقول ههنا ينسخ مقتضى الفعل عنا دون الرسول صلى الله عليه وسلم والعمل بالفعل يستدعي
ابطال القول بالكلية ومقابلات ما ذكرنا من الامور الاربعة في الفعل فان الفعل دال بواسطة ابطال
ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المحرم وذلك مما يتوقف على الدلايل الغامضة وتختص المفعول بالمحسوس
فقط ولا يقبل الفعل التاكيد والعمل به يبطل القول اصلا والجمع بين الدليلين ولو من وجه
اولى من ابطال احدهما بالكلية فان قيل الفعل يبين القول والمبين للشي اكثر في الدلالة من ذلك
الشي وبيانه ان جبريل صلى الله عليه وسلم بين للنبي صلى الله عليه وسلم كيفية الصلوة واوقاتها بالفعل
بامامته حيث صلى في اليومين وقال يا محمد الوقت بين هذين والنبي صلى الله عليه وسلم بين الصلوة للامة
بفعله حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وبين المراد من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم وكذا كل من بالغ في التفهيم اكد قوله بالاشارة
او تشكيل الاشكال كما في بيان دعاوي الهندسة بالخطوط والسطوح قلنا غاية ما ذكرتم وجود
البيان بالفعل وكما وجد البيان بالفعل فقد وجد بالقول لكن البيان بالقول اغلب من البيان بالفعل
فان اكثر الاحكام مستندها الاقوال دون الافعال ولو تساويا في القول والفعل في ذلك سلمنا الترجيح
المتقدمة وان عم القول التاوله فايهما تاخر ناسخ للمتقدم لكن فيه تفصيل فانه ان تاخر القول عن الفعل
فهو ناسخ لتكرر الفعل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم وناسخ للتاسي في حقنا ان لم يتحقق الفعل منا
على اختلاف في النسخ قبل التمكن وللتكرر في حقنا ان تحقق العمل بالفعل وان كان الفعل متاخرا عن
القول واشتغل بالفعل قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول نسخ الفعل القول على اختلاف في النسخ
قبل التمكن الا ان يتناول القول له ظاهرا فانه حينئذ يكون الفعل مخصصا للقول وان اشتغل
بالفعل بعد التمكن فلا يخلو اما ان يكون القول مقتضيا للتكرار اولا فان لم يكن مقتضيا للتكرار فلا
معارضة لا في حقه ولا في حقنا وان اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار والمصنف ما تعرض
للتفصيل وحكم بان المتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ فالمختار المختار اي المذاهب
الثلثة والمختار عند صاحب الاحكام مطلقا وعند ابن الحاجب الوقف هو المختار في حقه والقول
هو المختار في حقنا **قوله** وان دل على تكرره في حقه دون التاسي به فان اختص
القول بنا فلا معارضة لعدم المزاحمة او به او عم تعارضا في حقه لعدم دليل التاسي ٥ هذا

التوابع

هو القسم الثالث وهو ان يدل دليل على تكرره في حقه دون تاسي الامة فان اختص القول بنا
فلا معارضة اصلا لعدم المزاحمة بين القول والفعل وان اختص القول بالرسول صلى الله عليه وسلم او عم
القول له ولنا فالتعارض في حقه صلى الله عليه وسلم لا في حقنا لعدم قيام الدليل الدال على تاسي الامة
في فعله ولا يخفى الحكم بتقدم القول او تاخره جهل التاريخ او علم **قوله** وان دل على
التاسي دون التكرار في حقه فان اختص القول به وتاخر عن الفعل فلا معارضة مطلقا وان تقدم كان
الفعل ناسخا في حقه وان جهل فعلى ما مر من الخلاف وان اختص بنا فلا معارضة في حقه لعدم
المزاحمة والمتاخر ناسخ في حقنا وان جهل فالمختار العمل بالقول وان عم وتقدم الفعل فلا تعارض في حقه
والقول ناسخ في حقنا وان تقدم القول نسخ الفعل مطلقا وان جهل فالمختار المختار ٥ هذا هو
القسم الرابع وهو ان يدل دليل على تاسي الامة به في فعله دون تكرره في حقه فان اختص القول بالرسول
صلى الله عليه وسلم وتاخر عن الفعل فلا معارضة اصلا لا في حقه لعدم تكرر الفعل ولا في حقنا لعدم تعلق
القول بنا وان تقدم القول على الفعل فالفعل ناسخ للقول في حقه وان لم يتمكن من مقتضى القول على الاختلاف وان لم يتمكن صلى الله
عليه وسلم من مقتضى القول ولم يقتض القول التكرار فلا معارضة اصلا وان اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ
للتكرار وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة والمختار القول عند بعض والوقف عند بعض وان اختص
القول بنا فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وسلم لعدم المزاحمة والمتاخر ناسخ في حقنا وفيه تفصيل لا
يخفى على من تحقق عنده ما تقدم وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة والمختار القول وان عم القول له ولنا
وتقدم الفعل فلا تعارض في حقه والقول ناسخ في حقنا قبل وقوع التاسي به على الخلاف المذكور وبعد
التاسي لا معارضة بينهما في حقنا والا فالقول ناسخ لتكرار الفعل وان تقدم القول على الفعل
فالفعل ناسخ للقول في حقه قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول على الخلاف الا ان يتناول العموم
له ظاهرا فانه حينئذ يكون الفعل تخصيصا للقول وفي حق الامة ان كان الدليل على وجوب التاسي
مخصوصا بذلك الفعل فنسخ للقول والا فتخصيص القول بالرسول وبعد التمكن لا معارضة في حقه ولا
في حق الامة ان لم يقتض القول التكرار وان اقتضى القول التكرار يكون الفعل ناسخا للتكرار وان
جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار واعلم ان في بعض الاقسام تفصيل وتحليل الاحكام
به والمصنف اهمله وقد تعرض لبعض منها واعرض عن البعض الاخر اعتمادا على استخراج المحصل الفطن
بقوة ما ذكر **قوله** واما الاجماع فالعزم والاتفاق ايضا وفي الاصول قيل اتفاق
الامة خاصة على امر ديني وليس بسديد فان اهل عصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل والعقد

والخروج

والخروج التصفية العقلية والعرفية المتفق عليها فالحق اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد
صلى الله عليه وسلم في عصر على واقعة فالاتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير والقيد الثاني
يخرج اتفاق بعضهم واتفاق العامة والثالث يخرج اتفاق الامم السالفة والرابع يخرج توهم اجتماع
كلهم في جميع الاعصار والخامس يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية ٥ لما فرغ
من السنة شرع في الاجماع وقدمه على القياس ووجه تقدمه على القياس ظاهر والاجماع لغة له معنيان
احدهما العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال اجمعت على كذا اي عزمت عليه قال الله تعالى فاجمعوا
امركم اي اعزموا فعلى هذا يصح اطلاق الاجماع على عزم الواحد وثانيهما الاتفاق ومنه يقال اجمع
القوم على كذا اي اتفقوا عليه وعلى هذا اتفاق كل طائفة على امر ديني او دنيوي يسمى اجماعا وفي
اصطلاح الاصول قيل اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على امر ديني وهو ليس بسديد فانه
مدخول من ثلثة اوجه احدها انه يشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيامة فان امة محمد صلى الله عليه
وسلم جميع المسلمين من بعثته الى يوم القيامة فان اهل عصر ليسوا كل الامة وثانيها انه ليس فيه ذكر الحل
والعقد فانه وان صدق على اهل عصر انه امة محمد صلى الله عليه وسلم لكنه يلزم مما ذكر انه لو خلا عصر من
الاعصار عن اهل الحل والعقد وكان كل من كان فيه عاميا واتفقوا على امر ديني ان يكون اجماعا شرعيا
وليس كذلك وثالثها انه يلزم من تقييد الاتفاق بامر ديني ان يكون اتفاق الامة على امر عقلي او عرفي لا يكون
اجماعا شرعيا ويمكن ان يدفع بالعناية بانه اراد بامة محمد الموجودين في عصر فان امة محمد صلى الله عليه وسلم
كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيامة صح اطلاقه على الموجودين في عصر من الاعصار بل اذا قيل
امة محمد يتبادر الذهن بحسب الغالب الى الموجودين في عصر والاتفاق صلح ان يكون قرينة للمراد واراد بامة
محمد صلى الله عليه وسلم المجتهدين وكما صح ان يراد باهل الحل والعقد المجتهدون صح ان يراد بامة محمد المجتهدون
على انه يصح ان يراد بامة محمد ما هو الاعم من المجتهد والمقلد واتفاق العوام اجماع حينئذ لكن لم يعتبر فانه
ليس بشرط ما يقال له الاجماع الشرعي ان يكون معتبرا وانما اتى بلفظ امة ليكون موافقا لما في القران
والحديث الدال على كون الاجماع حجة نحو وكذلك جعلناكم امة وسطا لا تجتمع امتي على ضلالة والامر
الديني يتناول الامر العقلي والعرفي لان العقلي المعتبر والعرفي المعتبر ليسا خارجين عن الدين
او يكون المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي لا العقلي والعرفي فلا يكون بحسب هذا الاصطلاح
الاتفاق على العرفي والشرعي اجماعا ولا مشاحة في الاصطلاح ثم قال المصنف والحق ان الاجماع هو
اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على واقعة فالاتفاق يعم الاقوال

والافعال والسكوت والتقرير والقيد الثاني هو جملة اهل الحل والعقد يخرج اتفاق بعض اهل الحل والعقد
واتفاق العامة والقيد الثالث وهو من امة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من
الامم السالفة والقيد الرابع وهو في عصر ليندرج فيه اجماع كل عصر فانه لو لم يكن هذا القيد يتوهم ان
الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد في جميع الاعصار الى يوم القيامة والقيد الخامس وهو على واقعة اي
حكم واقعة ليعم النفي والاثبات والاحكام العقلية والشرعية **قوله** مسئلة ونفاه بعضهم
قالوا ان كان عن دليل قطعي احالت العادة ان لا ينقل وظني فكذلك لتباين قرائحهم ودواعيهم المقتضي
للاختلاف كما تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد في وقت واحد قلنا لم ينقل القاطع لعدم الحاجة وانما
يكون ان لو لم يكن نفس الاجماع كافيا ودفع النزاع ولا يمتنع الاتفاق والدليل ظني فان اهل الكتابين والفلاسفة
والمجوس متفقون على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى قدم العالم والتثليث استنادا الى شبهة نقضها
القواطع فكيف يمتنع على ظني لا يعارضه قطعي وخرج ما مثلوا به لعدم الداعي اليه مع انتقاضه بذلك
بالواقع من اجماع الكل على اركان الاسلام وغيرها من الاحكام التي لم يكن طريق علمها ضروريا والوقوع
دليل التصور ه لما فرغ من تعريف الاجماع شرع في بيان امكان ثبوته اختلفوا في امكان ثبوت الاجماع
عادة فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون قالوا يمتنع ثبوت الاجماع عادة لان اتفاقهم على ذلك الامر
ان لم يكن عن دليل فهو باطل قطعا وان كان عن دليل قطعي لا يحتمل التاويل فقد احالت العادة فانه
لو لم يكن محالا عادة لنقل فان العادة تحيل تواطؤ الجمع الكثير في اخفاء الدليل القاطع ولم ينقل الدليل
القاطع فيكون محالا عادة وان كان عن دليل ظني فقد احالته ايضا فانهم مع كثرتهم وتباين قرائحهم
ودواعيهم المقتضي للاختلاف في الاعتراف بالحق والعادة تحيل العادة اتفاقهم على الحكم الواحد
كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد في وقت واحد قلنا لا نسلم ان اجماعهم اذا كان
عن دليل قاطع يحيل عادة فانه يجوز عادة ان لا ينقل الدليل القاطع لعدم الحاجة اليه فانه انما تدعو
الحاجة اليه ان لو لم يكن نفس الاجماع على ذلك الحكم كافيا عنه ودفع النزاع ولا يمتنع الاتفاق اذا
كان الدليل ظنيا فانه لا يمتنع عادة اتفاق جمع كثير على حكم دليل ظني فان اهل الكتابين اليهود والنصارى
والفلاسفة والمجوس اتفق كل منهم مستنده شبهة ضعيفة يناقضها القواطع اما اليهود
والنصارى فاتفاقهم على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واما الفلاسفة فاتفاقهم على قدم العالم واما
المجوس فاتفاقهم على التثنية فكيف يمتنع اتفاقهم على ظني لا يعارضه قطعي وخرج عنه امتناع اتفاق
الجمع الكثير على اكل طعام واحد في وقت واحد لعدم الداعي فان دواعي الاكل بالنسبة الى الطعام مختلفة

على ان

على ان جميع ما ذكروه منتقض بالواقع من اجماع الكل على اركان الاسلام كالصلوات الخمس المكتوبة وصوم رمضان
ووجوب الزكاة والحج وغيرها من الاحكام التي لم يكن طريق العلم بها الضرورة والوقوع دليل الصحة
والزيادة **قوله** وهو واقع ونفاه بعضهم مصيرا الى انه متوقف على السماع من كل من اهل
الحل والعقد او مشاهدة فعل او ترك دال عليه وهو متوقف على معرفتهم مع تفرقهم وتنائي اوطانهم وانه
متعذر ومع الامكان فقد لا يحصل اليقين بانه معتقده لجواز الاخبار والفعل على خلاف ما يعتقده ولو حصل
اليقين فالرجوع ممكن قبل الوصول الى الباقين قلنا باطل بالواقع فانا نعلم ان مذهب جميع الحنفية جواز
قتل المسلم بالذمي وان جميع الشافعية نقيضه مع تلك التشكيكات فان قيل مستندا الى قول الامامين والباقون
مقلدون ولا نص في الاجماع يكون مستندا قلنا وان تم في هذه الصورة فلا يتم في اتفاق اهل الكتابين على
انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يظهر لنا مستندهم من قول متبع عليه ه المقلدون على امكان ثبوت
الاجماع اختلفوا فذهب الاكثرون منهم الى امكان معرفته والاطلاع عليه ونفاه الاقلون مصيرا منهم الى
ان معرفة اتفاقهم على الحكم متوقفة على السماع بذلك من كل واحد من اهل الحل والعقد او مشاهدة فعل
او ترك منه يدل عليه وذلك يتوقف كله على معرفة كل واحد منهم وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية
والاماكن البعيدة متعذرة عادة وبتقدير المعرفة لكل واحد واحد منهم فمعرفة معتقده انما يكون
بالوصول اليه وهو ايضا متعذر وبتقدير الاجتماع به وسماع قوله ورؤية فعله او تركه قد لا يفيد اليقين بانه
معتقده لجواز ان يكون اخباره وبالتشاهد من فعله او تركه على خلاف معتقده لغرض من الاغراض وبتقدير
حصول العلم بمعتقده فلعله يرجع عنه قبل الوصول الى الباقين وحصول العلم بمعتقدهم فلا اجماع قلنا
جميع ما ذكرتموه باطل بالواقع فانا نعلم قطعا ان مذهب جميع الحنفية جواز قتل المسلم بالذمي وان مذهب جميع
الشافعية نقيضه اي امتناع قتل المسلم بالذمي مع وجود جميع التشكيكات والوقوع في هذه الصور دليل
الجواز العادي والزيادة فان قيل علمنا بان مذهب جميع الحنفية ومذهب جميع الشافعية ذلك مستند
الى معرفة قول الامامين في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع فعلمنا ان مذهب كل من يقلده ذلك
ولا كذلك الاجماع فانه لا نص فيه عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم يكون مستندا اجماعهم ولو عرف
ذلك لكان هو الحجة قلنا هذا وان تم في هذه الصورة فلا يتم فيما نعلمه قطعا من اتفاق اهل الكتابين
اليهود والنصارى على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يظهر لنا مستندهم في قول متبع يقلدونه
فانه لم يظهر لنا انه قول موسى ولا قول عيسى ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك
لاتباعهم له فما هو الجواب ههنا هو الجواب في محل النزاع **قوله** تنبيه اذا

تصور الاطلاع عليه فنقل الاجماع السابق ان كان باجماع كل عصر كان كالحديث المتواتر وان كان
باحاد كقول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع
قبل الظهر والاسفار بالصبح وتحريم الاخت في عدة الاخت كان كنقل السنة بالاحاد فهو مقطوع
باصله مظنون الطريق فموجب العمل دون العلم فيقدم على القياس ومن الفقهاء من انكر نقله احادا
٥ اذا ثبت امكان الاطلاع على الاجماع وكما ثبتت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل ظني فكذا
الاجماع السابق ان كان باجماع كل عصر على نقله كان بمنزلة الحديث المتواتر وان كان نقل الاجماع
السابق الينا باحاد بان نقل بعض العلماء ان الصحابة اجمعوا على كذا كما روي عن عبيدة السلماني قال
ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع
قبل الظهر وعلى الاسفار بالصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت كان هذا النقل بمنزلة نقل السنة
بالاحاد فهذا الاجماع مقطوع باصله مظنون في الطريق لانه نقل الينا بالاحاد فموجب العمل دون
العلم فيقدم على القياس ومن الفقهاء من انكر نقل الاجماع احادا لانه دليل قاطع يحكم به على الكتاب
والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انه لا يثبت بنقل الاحاد
اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته بل يثبت اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الاحاد غير
ممتنع كخبر الاحاد **قوله** مسئلة الحق ان الاجماع حجة قاطعة خلافا للخوارج
والنظام لنا ومن يشاقق الرسول الاية توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين فكان محرما فيجب
اتباعه وبين المشاقة المحرمة في التوعد فانتظمهما الحرمة جميعا ولا تفرقوا وخلاف الاجماع تفرق فان
تنازعتم في شيء فردوه والمشروط عدم عند عدم شرطه فالاتفاق كان ومن السنة لا تجتمع امتي
على الضلالة لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق من فارق الجماعة فقد خلع ربقة الاسلام
من عنقه ونحوها مما اجتمع السلف على العمل بها ولانهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة
تحيل اجتماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه وايضا
اجمعوا على تقديمه على قواطع الادلة فكان قاطعا ولا تعارض الاجماعان لعدم تقديم غير القاطع
على القاطع بالاجماع ٥ لما فرغ من ثبوت الاجماع وثبوت العلم به شرع في اثبات حجيته والحق
ان الاجماع حجة شرعية قاطعة يجب العمل به خلافا للخوارج والنظام من المعتزلة واحتج
اهل الحق في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فمنه قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا

وجه

وجه التمسك بالاية انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين فكان محرما لانه لو لم يكن
محرما لما توعد عليه ايضا لو لم يكن محرما لما جمع بينه وبين مشاقة الرسول في التوعد لانه لا يحسن
الجمع بين المحرم والمباح في التوعد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز في التوعد فانتظمهما الحرمة
المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين جميعا ومنه قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه
الاحتجاج بها انه تعالى نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فكان منهيا عنه ولا معنى لكون الاجماع
حجة سوى النهي عن مخالفته ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وجه الاحتجاج بالاية انه تعالى شرط التنازع
في وجوب الرد الى الله والرسول والمشروط يعدم عند عدم شرطه وهذا يدل على انه اذا لم يوجد التنازع
فالاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع حجة الا ذلك واما السنة فمنها
قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله
لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق وقوله من خرج عن الجماعة فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه ونحوها
من الاحاديث التي لا تحصى كثرة وقد احتج السلف من الصحابة والتابعين على العمل بها ولم ينكرها منكر
ولا دفعها دافع واما المعقول فتقريره ان الدليل القطعي دال على تخطئة مخالف الاجماع وكل ما دل
الدليل القاطع على تخطئة مخالفه يكون حجة قطعية اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه
لو لم يكن الدليل القطعي دالا على تخطئة مخالف الاجماع لما اجمع الامة المجتهدون على القطع
بتخطئة المخالف للاجماع واللازم باطل فانا علمنا بالنقل المتواتر انهم اجمعوا على تخطئة مخالف
الاجماع فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العادة تحيل اجتماع العدد الكثير من العلماء
المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع دال على ما اجمعوا عليه فوجب بحكم العادة تقدير نص
قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الاجماع ولانا علمنا بالتواتر ان العلماء المحققين المجتهدين اجمعوا
على تقديم الاجماع على قواطع الادلة فوجب ان يكون الاجماع قاطعا لانه لو لم يكن الاجماع قاطعا
لزم تعارض الاجماعين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انا علمنا ايضا انهم اجمعوا على ان القاطع
مقدم على غير القاطع فهذا الاجماع يقتضي تقديم القاطع على غيره فلو لم يكن الاجماع دليلا قاطعا
لكان الاجماع الاول الدال على تقديم الاجماع على النص القاطع مقتضيا لتقديم غير القاطع الذي هو
الاجماع على القاطع فيلزم تعارض الاجماعين لان احدهما يقتضي تقديم القاطع على غيره والاخر
يقتضي عدم تقديمه واما بيان بطلان اللازم فان العادة تقضي بامتناع وقوع التعارض بين اقوال

لعله الاجماعين

مثل هذا العدد من العلما المحققين المجتهدين **قوله** فان قيل مشروط لمشاقة
الرسول سلمنا الانفراد لكن سبيل غير المومنين الكفر واللام في المومنين للاستغراق فاين الاختصاص
باهل عصر عصر مع انه يعم الجاهل والسبيل مفرد فلا يعم والا لوجب اتباعهم فيما فعلوا مباحا
ولا يعم وقد حكموا باباحته ولوجب اتباعهم في اجماعهم على جواز الاجتهاد في الحكم قبل الاتفاق
عليه واتباعهم في امتناعه بعده وهو تناقض فتعين التاويل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي
صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته او في الايمان وهو ارجح لاعمال اللفظ في زمنه صلى الله عليه وسلم
والاجماع خاص بما بعده وايضا مشروط بسبق تبين الهدى المعرف باللام المستغرقة لكل هدى
حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وتبين الهدى بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع هدى وليس
هو نفس الاجماع وغيره كاف عنه سلمنا الاطلاق لكن المراد الائمة المعصومون او من فيهم
المعصوم لان سبيلهم حينئذ حق على انه معارض بقوله تبيانا لكل شي فردوه الى الله والرسول
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والنهي دليل التصور فلا عصمة
وقد سال عليه السلام معاذا عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر الاجماع واقره وبالاحاديث التي تشهد
بخلو العصر عمن تقوم بهم الحجة لا ترجعوا بعدي كفارا حتى اذا اتخذ الناس روسا جهالا الخ
ستبقى حثالة كحثالة التمر والشعير لا يعبا الله بهم وقوله ولا تفرقوا اي في الاعتصام كقولنا ادخلوا
البلد ولا تفرقوا اي في الدخول فاذا لم يعلم ان الاجماع اعتصام لم يكن التفرق منهيا وان سلم لكنه
مخصوص بما قبل الاجماع فان كلا مخاطب بان يعمل باجتهاده والاراء مختلفة فالتفرق مامور به
وسقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاجماع ان كان بناء عليهما فهما كافيان والا
ففيه تجويز الاجماع من غير دليل على ان انتفاء الشرط ممنوع فان الكلام مفروض في نزاع المتاخرين
لاجماع من تقدمهم واما السنة فاحاد ولئن سلم التواتر لكن يجوز ارادة عصمتهم عن الكفر من
غير تاويل وشبهة او عن الخطا في الشهادة في المعاد او فيما يوافق المتواتر مع انه يجوز
ارادة كل الامة فيخرج كل عصر وان سلم فلم لا يجوز ان يكون حجة على المجتهدين مع ان
كل مجتهد مصيب وقد اثبتم الاجماع بالاجماع او بنص يتوقف على كونه حجة وهو دور
واحالة العادة مبني على التواتر وليس بشرط ٥ لما فرغ من بيان ادلة حجية الاجماع
شرع في الاعتراضات على الادلة على ترتيبها اما على اية المشاقة فبان التوعد على اتباع غير سبيل
المومنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط سلمنا الانفراد

اتباع غير سبيل المومنين بالتوعد من غير ان يكون مشروطا بمشاقة الرسول لكن سبيل غير
المومنين هو الكفر ونحن نسلم ان من شاق الرسول وكفر يكون متوعدا بالعقاب وذلك لا يدل
على وجوب اتباع سبيل المومنين سلمنا ان سبيل غير المومنين ليس الكفر لكن اللام في المومنين
للاستغراق فيتناول سبيل جميع المومنين وجميع المومنين كل من امن بالله ورسوله الى يوم
القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع في عصر عصر حجة فاين الاختصاص باهل عصر
عصر مع ان المومنين عام في كل عالم وجاهل والجاهل والجهال غير داخلين في الاجماع المتبع وما
دون ذلك فالاية غير دالة عليه سلمنا ان المراد بالمومنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل
مفرد لا عموم فيه فلا تقتضي اتباع كل سبيل وذلك لانه لو عم لوجب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه
من المباحات لانهم فعلوه ولا يجب لانهم حكموا باباحته ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق
على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل واحد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم
عليه وذلك تناقض فتعين التاويل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته او
لمتابعة سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على ما ذكر من التاويل ارجح من الحمل على
الاجماع لانه يلزم من الحمل على ما ذكر من التاويل اعمال اللفظ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفيما بعد
والحمل على الاجماع يقتضي ان يكون الاعمال خاصا بما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لاستحالة الاحتجاج
بالاجماع في زمانه سلمنا ان المراد به اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة
تبين الهدى المعرف باللام المستغرقة لكل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي بدليل قوله تعالى
من بعد ما تبين له الهدى وانما يتبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد
من تقدم بيانه بدليله فيلزم تقدم دليل كون الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس
الاجماع بل غيره وغيره كاف في اثباته عن اتباع الاجماع سلمنا وجوب اتباع سبيل المومنين مطلقا
لكن المراد بالمومنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا والمومنون الذين فيهم المعصوم
لان سبيلهم سبيله وسبيل المعصوم لا يكون الا حقا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة لكنه
معارض بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى تبيانا لكل شي فانه يدل على عدم الحاجة
الى الاجماع وقوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول اقتصر الرد على الكتاب
والسنة وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله
تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى كل الامة عن هاتين المعصيتين وذلك يدل على تصورهما

منهم ومن تتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا للقطع فلا عصمة عن الخطا واما السنه
فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم سال معاذا عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر معاذ الاجماع واقره النبي
صلى الله عليه وسلم ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك مع دعوى الحاجة اليه وبالاحاديث الدالة على
خلو العصر عمن تقوم الحجة بقوله فمن ذلك قوله لا ترجعوا بعدي كفارا نهى الكل عن الكفر وهو دليل
جواز وقوعه منهم وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما
اتخذ الناس رؤسا جهالا فسيلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله خير القرون القرن الذي انا
فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم تبقى حثالة كحثالة التمر والشعير لا يعبا الله بهم والاعتراض على
الاحتجاج بقوله ولا تفرقوا بان النهي عن التفرق في كل شي على سبيل العموم ممنوع بل المراد التفرق في
الاعتصام بحبل الله فانه هو المفهوم من الاية كقول القايل لعبيده ادخلوا البلد اجمعين ولا
تتفرقوا فانه يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد فاذا لم يعلم ان ما اجمع عليه اهل العصر
اعتصام بحبل الله لم يكن التفرق منهيا عنه وان سلم ان النهي عام في كل تفرق لكنه مخصوص
بما قبل الاجماع فان كل واحد من المجتهدين مخاطب مامور بان يعمل باجتهاده والظنون والاراء مختلفة
فالتفرق مامور به لا منهي عنه والعام بعد التخصيص لا يكون حجة وعلى الاحتجاج بقوله تعالى فان
تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول بان سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنه عند الاجماع ان
كان بناء على الكتاب والسنه فهما كافيان في الحكم ولا حاجة الى الاجماع والا اي وان لم يكن سقوط
وجوب الرد الى الكتاب والسنه عند الاجماع بناء على الكتاب والسنه ففيه تجويز وقوع الاجماع من
غير دليل وذلك محال مانع من صحة الاجماع على انا لا نسلم انتفاء الشرط فان الكلام مفروض فيما
اذا وجد النزاع ممن تاخر من المجتهدين لاجماع المتقدمين واما الاعتراض على الاحتجاج
بالسنه فبان يقال ان السنه احاد لا تبلغ مبلغ التواتر ولا تفيد القطع ولئن سلم التواتر لكن يجوز
ان يراد نفي الخطا والضلاله عن الامه عصمة جميعهم عن الكفر من غير تاويل وشبهة او ان يراد
به عصمتهم عن الخطا في الشهادة في الاخرة والمعاد او فيما يوافق النص المتواتر سلمنا دلالة
هذه الاخبار على عصمتهم عن كل خطا وضلال لكنه يجوز ان يراد بالامة كل الامة اي كل
من امن به الى يوم القيامة فيخرج اهل كل عصر عصر فان اهل كل عصر عصر ليس كل الامة
فلا يمتنع الخطا والضلال عليهم وان سلم امتناع الخطا والضلال عن الاجماع في كل واحد من
الاعصار فلم يلزم ان يكون الاجماع حجة على المجتهدين وانه لا يجوز مخالفته وان كل مجتهد
في الفرعيات

في الفرعيات مصيب واما الاعتراض على الاحتجاج بالمعقول فبان يقال اثبتم الاجماع
بالاجماع حيث قلتم انهم اجمعوا على القطع بتخطيه المخالف واثبتم الاجماع بنص قاطع توقف
ثبوت ذلك النص القاطع على كون الاجماع حجة لان وجوب ثبوت النص مستفاد من اجماعهم
على القطع بتخطية مخالف الاجماع وبان احالة العادة اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي من
غير قاطع اذا كان عددهم عدد التواتر فيلزم ان يكون عدد التواتر شرطا في الاجماع وليس بشرط وبان
العادة انما تحيل التعارض من اقوال مثل هذا العدد اذا بلغ عددهم التواتر فيلزم ان يكون
التواتر شرطا للاجماع وليس بشرط **قوله** والجواب اتباع غير سبيلهم متوعد
عند المشاقة ولا جايز ان يكون لغير مفسده والا لما حسن التوعد وما تعلق به من المفسده
ان كانت من جهة المشاقة فذكرها كاف وان لم يكن لزم التوعد عليه والسبيل الطريق فلا يخصص
بكفر ولا غيره والا كان اللفظ مبهما وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يعم الكل الى القيامة لان
المومنين حقيقة الاخيار والمتصفون به ومن مات ولم يوجد ليس بمومن حقيقة على ان المراد
الحث على متابعة سبيلهم والحمل على ذلك يبطله وكون الجاهل غير مراد محتمل وليس يخرج
فالمخصوص حجة لما سياتي ويجب عموم لفظ السبيل لما مر ودفع التناقض ان فعلهم
المباح وان كان سبيلا فحكمهم بجواز الترك سبيل ولا يلزم من مخالفة الاية في وجوب اتباع الفعل
مخالفة في اتباعهم في اعتقاد جواز الترك وتلك الثانية دليلا لا تخصيصات للسبيل من غير ضرورة
فلا يعمل ومن الهدي شرطا للتوعد على المشاقة لاختصاص الطلاق فلمن عرف الهدي اولا والا
يكون مشاقا وايضا فمن الاحكام الفروعية ليس شرطا في المشاقة فان من تبين صدق الرسول
وعاد عنه كان مشاقا وان جهلها فلا يكون شرطا للوعيد بالاتباع والحق ان الاية ظاهرة لا قاطعة
وحينئذ لا يصح التمسك به الا بالاجماع وهو دور ولا يلزم هذا في القياس المثبت باعتبر والان الظاهر
فيه لم يثبت بالقياس واشتراط المعصوم ممنوع مما تقرر في الكلام ولكونه تخصيصا من غير
ضرورة على ان التوعد لاحق باتباع غير سبيلهم وعندهم باتباع غير سبيل المعصوم وحده وهو
خلاف الظاهر وعن المعارضة انه لا تنافي بين ما اثبتناه من كون الاجماع حجة وبين كون الكتاب تبيانا
لكل شي وعن الثالثة القول بالموجب فانا لما تنازعنا في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنه
واثبتناه بها وعن الاخبار ان المراد كل واحد من الامة ولا يلزم من جواز المعصية على الافراد
جوازها على المجموع ولو دل فالجواز عقلي فلا يلزم الوقوع ويكفيك هيبته صلى الله عليه وسلم

ان يكون من الجاهلين والكافرين مع العلم بعصمته وبان من مات ولم يعص علم ان الله تعالى عالم
بعصمته لتعلق بذلك مع كونه منهيا عنها وترك معاذ الاجماع لكونه ليس بحجة حينئذ على انه معارض
بما يدل على بقا من تقوم بهم الحجة لا تزال طايفة من امتي ظاهرين على الحق الى يوم القيامة وحمل
النهي عن التفرق على العموم والا لافاد عين ما افاده الامر بالاعتصام والاصل التاسيس
دون التاكيد والامر والنهي انما هو مع اهل كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم كما سياتي وان كان
الاجماع يستدعي دليلا فانحصاره في الكتاب والسنة ممنوع لجواز ان يكون قياسا والسوال الثاني
مشكل واما السادس فلان العلم القطعي حاصل من مجموعها بقصد تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم
امته كما علم جود حاتم وشجاعة علي فكان اجماعهم على قول او فعل حقا والا اجتمعوا على خطاء
ولانه لا نكير في العمل بها ولا يقال يحتمل وجود منكر فلا قطع وفي الاستدلال بها دور لثبوتها به لانا
نقول لو وجد لاشتهر وليست ثابتة به بل باحالة العادة الاحتجاج بما لا صحة له في الاصول ولا
دور فانا اثبتنا كونه حجة بنص مستفاد عن صورة الاجماع بطريق عادي لا باجماع وتوقف
احالة العادة على التواتر ممنوع ٥ والجواب عن الاعتراضات على الترتيب اما عن الاول فبان يقال
اتباع غير سبيل المومنين متوعد عند المشاقة بلا خلاف وحينئذ لا يخلو اما ان يكون التوعد
لمفسدة متعلقة به او لا لمفسدة لا جايز ان يكون لغير مفسدة لانه لو كان لغير مفسدة لما
حسن التوعد عليه فان ما لا مفسدة فيه لا توعد عليه بلا خلاف واللازم باطل فالملزوم كذلك
فتعين ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة باتباع غير سبيل المومنين والمفسدة المتعلقة به
ان كانت من جهة مشاقة الرسول فذكر المشاقة كاف في التوعد ولا حاجة الى قوله ويتبع
غير سبيل المومنين وان لم يكن المفسدة المتعلقة به من جهة مشاقة الرسول لزم التوعد
على اتباع غير سبيل المومنين سوا وجدت المشاقة او لم توجد والسبيل الطريق وذكر يعم
تحريم كل سبيل هو غير سبيل المومنين لانه طريق غير المومنين ولهذا ان من اختار لنفسه حالة
وتمسك بها وكان معروفا بها يقال انه طريقه وسوا تعددت الاحوال او اتحدت واذا قيل لا
تسلك سبيل التجار فهم انه يفعل افعالهم وتتزيا بزيهم وتتخلق باخلاقهم وتجري على عاداتهم
وعلى هذا فيمتنع تخصيص سبيل المتوعد على اتباعه اذا كان غير سبيل المومنين بشي معين
من كفر وغيره بل يعم ذلك كل ما كان مخالفا لطريق الامة وسبيلهم فان قيل لو لم يعم على هذا
الوجه لكان لفظ السبيل مبهما وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المومنين سبيل كل من

آمن به

آمن به الى يوم القيامة لانا المومنين حقيقة الاحيا لان لفظ المومنين حقيقة انما يكون لمن هو
متصف بالايمان والاتصاف بالايمان مشروط بالوجود والحيوة ومن لا حياة له ممن مات او لم يوجد
بعد ليس بمومن حقيقة فلفظ المومنين حقيقة انما يصدق على اهل كل عصر دون من تقدم او
تاخر هذا وان منع من الاحتجاج باجماع اهل العصر على من بعدهم فلا يمنع من الاحتجاج به على من
في عصرهم وهو خلاف مذهب المخالفين على ان المراد من الاية انما هو الحث على متابعة سبيلهم
وحمل المومنين على كل من آمن به الى يوم القيامة يبطله اذ لا حث في يوم القيامة وكون الجاهل
غير مراد مختلف فيه ولين سلم ان الجاهل خرج عن المومنين فصار المومنون عاما مخصصا فالعام
المخصص حجة لما سياتي ويجب ان يعتبر عمومه لفظ السبيل المامور قولهم يلزم من ذلك وجوب
اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات وحكموا بكونه مباحا وهو تناقض قلنا دفع التناقض بان
الاية وان دلت على وجوب اتباع المومنين في كل سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز
الترك سبيل ولا يلزم من مخالفة الاية في وجوب اتباع الفعل مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز
تركه قولهم متعين تاويلها بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته او اتباعهم في
الايمان او في الجهاد قلنا تلك التاويلات تخصيصات للسبيل من غير ضرورة ودليل فلا يقبل
قولهم انه مشروط بسبق تبين الهدى الى اخره قلنا تبين الهدى شرط التوعد على المشاقة لا
التوعد على اتباع غير سبيل المومنين لاختصاص اطلاق المشاق لمن عرف الهدى فان المشاقة
لا تكون الا بعد تبين الهدى ومعرفته بدليل الهدى ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة وايضا
تبين الاحكام الفروعية ليس شرطا في مشاقة الرسول فان من تبين له صدق الرسول وحاد
عنه كان مشاقا وان جهل الفروع واذا لم يكن معرفة الاحكام الفروعية شرطا في المشاقة فلا
يكون شرطا في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المومنين ثم قال المصنف والحق ان الاية ظاهرة
في وجوب متابعة الاجماع لا قاطعة لان اتباع سبيل المومنين عام يتناول اتباعهم في متابعة
الرسول صلى الله عليه وسلم او اتباعهم في مناصرته ودفع الاعدا عنه او اتباعهم في الاقتدا به
او اتباعهم في الايمان به ودلالة العام على فرد من الافراد على التعيين ليس بقطعي لجواز
تخصيص العام واخراج ذلك الفرد منه واذا كان ظاهرا غير قطعي لا يصح التمسك به في كون
الاجماع حجة للزوم الدور لان التمسك بالظاهر انما يصح اذا ثبت انه حجة والظاهر انما
ثبت كونه حجة بالاجماع فلو اثبتنا كون الاجماع حجة بها لزم الدور ولا يلزم الدور في القياس

المثبت لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان الظاهر في كونه حجة لم تثبت بالقياس فلا يلزم الدور
اعلم ان ما ذكره المصنف من التزييف للاية انما استفاده من ابن الحاجب وفيه نظر لانه انما
يلزم الدور اذا لم يكن غير الاجماع دليلا على ان الظاهر حجة وهو ممنوع لجواز ان يكون نص قاطع
دالا على كون الظاهر فيه والذي يدل على تقدير نص قاطع ان العلماء المجتهدين اجمعوا على القطع بوجوب
العمل بالظاهر والعادة تقتضي ان مثل هولاء العلماء المجتهدين لا يجمعون على القطع الا بقاطع وذلك
القاطع لا يكون اجماعا والا يلزم الدور او التسلسل فتعين ان يكون نصا قاطعا لا يقال لا يلزم ان يكون
نصا قاطعا فانه يجوز ان يكون استدلالا قطعيا لانا نقول هذا المنع لا يضر لان المقصود دفع الدور وهو
حاصل ثم عاد المصنف الى جواب بقية الاعتراضات قولهم المراد بالمومنين الائمة المعصومون او من
فيهم المعصوم قلنا هذا مبني على وجود الامام المعصوم وهو باطل فان اشتراط المعصوم ممنوع لما
تقرر في علم الكلام وان الاية عامة فتخصيصها بالائمة المعصومين وبالمومنين الذين فيهم الامام
المعصوم من غير ضرورة ودليل غير مقبول على ان الاية دالة على ان التوعد لاحق باتباع غير سبيل
المومنين وعندهم التوعد انما هو باتباع غير سبيل الامام المعصوم وحده وهو خلاف الظاهر
والجواب عن المعارضة بالاية الاولى وهو قوله تعالى تبيانا لكل شيء انه لا تنافي بين ما اثبتناه من
كون الاجماع حجة وبين كون الكتاب تبيانا لكل شيء وعن المعارضة بالاية الثانية وهو قوله
تعالى فردوه الى الله والرسول القول بالموجب فانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول
في كل ما يتنازع فيه ونحن لما تنازعنا في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة واثبتناه بالكتاب
والسنة والجواب عن المعارضة بالايتين الاخيرتين وهما قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون بانا لا نسلم ان النهي فيهما راجع الى اجتماع الامة
على ما نهوا عنه بل المراد منه رجوع النهي الى كل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية
على كل واحد جوازها على المجموع ولو سلم ان النهي دل على جواز المعصية على المجموع فالجواز
عقلي ولا يلزم من الجواز الوقوع ويكفيك في سند المنع نهيه صلى الله عليه وسلم ان يكون من الجاهلين
والكافرين حيث قال تعالى ولا تكن من الجاهلين وقال لئن اشركت ليحبطن عملك اورد ذلك
في معرض النهي مع العلم بكون الرسول صلى الله عليه معصوما من ذلك وبان من مات ولم تصدر منه
معصية مع كون ذلك الشخص منهيا عن المعاصي فانا نعلم ان كل واحد منهي عن الشرب والزنا
والقتل بغير حق الى غير ذلك من المعاصي وانما لم يذكر معاد الاجماع وتركه لكون الاجماع ليس بحجة

في التمسك

حينئذ

حينئذ اي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم على ان حديث معاذ والاحاديث الدالة على خلو العصر
عمن تقوم بهم الحجة معارض بما يدل على بقاء من تقوم بهم الحجة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال
طايفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طايفة
من امتي ظاهرين على الحق الى يوم القيامة والجواب عن الاعتراض على الاية الثانية الدالة على كون
الاجماع حجة وهي قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا بانه يحتمل النهي عن
التفرق على العموم اي التفرق في كل شيء والا لكان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبل الله افاد
عين ما افاده الامر بالاعتصام به فكان تاكيدا والاصل في الكلام التاسيس دون التاكيد وبانه غير
مخصوص بما قبل الاجماع فان الامر والنهي انما هو مع اهل كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم كما
سياتي تقريره في الاوامر والنواهي ولا يلزم من ذلك عدم البناء عليها بحجية الاجماع لاحتمال دليل
فان الاجماع ان كان يستند الى دليل فانحصاره في الكتاب والسنة ممنوع لجواز ان يكون قياسا
واستنباطا واما السوال الثاني وهو قولهم انا لا نسلم انتفاء الشرط فمشكل جدا واما السنة
اي الجواب عن الاعتراض على السنة التي احتج بها في كون الاجماع حجة فبان يقال انها وان كان
كل واحد منها احادا الا ان العلم القطعي بكل منها حاصل من مجموعها بقصد النبي صلى الله عليه
وسلم تعظيم امته وعصمتهم عن الخطا كما علم قطعا جود حاتم وشجاعة علي وكان اجماعهم على
قول او فعل حقا وانهم لا اجتمعوا على خطا وبان هذه الاحاديث لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة
ومن بعدهم متمسكا بها فيما بينهم في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير في العمل بها
الى زمان وجود المخالف والعادة جازمة بامتناع اجتماع الجمع الكثير مع تكرر الازمان
واختلاف هممهم ودواعيهم على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من اصول الشريعة
وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على فساده واظهار النكير
فيه ولا يقال يحتمل ان منكرا انكر ولم ينقل الينا ومع هذا الاحتمال فلا قطع قولكم ان الصحابة والتابعين
استدلوا بها على الاجماع ممنوع ولين سلم استدلالهم على الاجماع بهذه الاحاديث لكنه دور لثبوت
الاحاديث في كونها حجة بالاجماع فيلزم الدور لانا نقول الاجماع من اعظم اصول الدين
فلو وجد فيما يستدل به على الاجماع نكير لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم الخلاف فيه كاشتهار
خلافهم فيما هو دونه من مسايل الفروع كاختلافهم في دية الجنين وقوله انت علي حرام
وحد الشرب ومسايل الجد والاخوة الى غير ذلك وليست هذه الاخبار في كونها حجة

ثابتة بالاجماع بل باحالة العادة الاحتجاج بما لا صحة له في الاصول والجواب عن الاعتراض
على المعقول بانه لا دور فانا لم نثبت كون الاجماع حجة بنص متوقف ثبوته على كون الاجماع حجة حتى
يلزم الدور بل اثبتنا كون الاجماع حجة بنص مستفاد عن وجود صورة من صور الاجماع واستفادة
ثبوت ذلك النص من تلك الصورة بطريق عادي لا يكون الاجماع حجة فلا يكون دورا لان كون
الاجماع حجة حينئذ توقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع توقف على وجود صورة
من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ولا دلالتها على ثبوت النص القاطع على كون الاجماع
حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفادة من العادة واما
قولهم احالة العادة اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي من غير قاطع انما يكون اذا كان عددهم
عدد التواتر ممنوع فان العادة تحيل اجتماع العلماء المحققين المجتهدين على القطع في شرعي
من غير قاطع سواء بلغ عددهم التواتر او لا **قوله** مسئلة لا اعتبار بالكافر لان ادلة
الاجماع لا اشعار لها به وهو غير مقبول القول فلا اعتبار به في حجة شرعية ه اتفق القائلون
بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبار بالكافر في الاجماع لان الاجماع انما عرف كونها حجة بالادلة
وادلة الاجماع لا اشعار لها باعتبار من ليس من اهل الاهلية في الاجماع ولان الكافر غير مقبول
القول فلا اعتبار بقوله في اثبات حجة شرعية **قوله** مسئلة ولا باتفاق جميع الملة
الى القيامة لافضائه الى ابطاله لعدم كمال المجمعين قبلها وارتفاع التكليف بعدها ه واتفق
القائلون بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبار ايضا في الاجماع باتفاق جميع اهل الملة الى يوم القيامة
لافضائه الى ابطال الاجماع لانه حينئذ لم يمكن الاحتجاج بالاجماع اما قبل يوم القيامة فلعدم كمال
المجمعين قبل القيامة واما يوم القيامة فلارتفاع التكليف بعد القيامة **قوله**
ولا بقول العامي واعتبره القاضي لان قول الامة انما كان حجة لعصمتهم ولا يمتنع كونها
صفة الهيئة الاجتماعية ويخالفه حكم المجموع لحكم الافراد جاز لنا انه مقلد لهم فلا يعتبر خلافه
ولانهم من اهل الاستدلال المثبت للاحتجاج وليس هو من اهله كالصبي والمجنون والسلف متفقون
على عدم اعتباره ه اتفق الجمهور على انه لا اعتبار في الاجماع بقول العامي ايضا واعتبر
القاضي ابو بكر الباقلاني قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما كان حجة لعصمة
الامة عن الخطا لما دلت عليه الدلائل السمعية ولا يمتنع كون العصمة صفة الهيئة الاجتماعية
الحاصلة من الخاصة والعامة واذا كان العصمة صفة الهيئة الاجتماعية لا يلزم ان يكون العصمة

الثابتة

الثابتة للمجموع ثابتة للبعض فان مخالفة حكم المجموع لحكم الافراد جائز اجاب الجمهور بان العامي
مقلد للمجتهدين فان العامي يلزمه المصير الى اقوال العلماء بالاتفاق فلا يعتبر خلافه فيما يجب
عليه التقليد ولان اهل الاجماع انما يعتبر قولهم اذا كان مستندا الى الاستدلال المثبت للاحتجاج
فانا نثبت الاحكام من غير دليل محال والعامي ليس هو من اهل الاستدلال والنظر فلا يكون قوله
معتبرا كالصبي والمجنون والسلف متفقون على انه لا عبرة بموافقة العامي ولا بمخالفته
قوله مسئلة من ادخله ادخل الاصولي والفقيه الحافظ بطريق الاولى ومن منع فمنهم
من ادخلهما نظرا الى تفاوت الرتبة ومنهم من طرد نظرا الى عدم اهلية الاجتهاد وآخر فصل فاعتبر
الفقيه ومنهم الاصولي لكونه اقرب الى مرتبة الاجتهاد ه من قال بادخال العامي في الاجماع
قال بادخال الاصولي الذي ليس بفقيه وبادخال الفقيه الحافظ لاحكام الفروع في الاجماع بطريق
الاولى لما بينهما وبين العامة من التفاوت في الاهلية وصحة نظر هذا في الاصول وهذا في
الفروع ومن منع ادخال العامي في الاجتهاد اختلفوا فمنهم من ادخل الاصولي والفقيه الحافظ
نظرا الى تفاوت الرتبة فانهما اشتملا على ما لا وجود له في العامي من الاهلية ودخولهما في عموم لفظ
الامة في الاحاديث السابق ذكرها ومنهم من طرد المنع نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة في ائمة اهل
الحل والعقد من المجتهدين ومنهم من فصل بين الاصولي والفقيه وهؤلاء اختلفوا فمنهم من اعتبر
الفقيه الذي ليس باصولي والغى قول الاصولي الذي ليس بفقيه ومنهم من اعتبر قول الاصولي الذي
ليس بفقيه دون الفقيه لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف
اقسامها وكيفية دلالتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها بخلاف
الفقيه **قوله** مسئلة ولا بقول المجتهد المبتدع الذي لا يكفر ببدعته ومنهم
من اعتبره نظرا الى دخوله في مفهوم الامة واهل الحل والعقد وفسقه به لا يخل باهلية الاجتهاد
مع ان الظاهر صدقه فيما يخبر به عن اجتهاده او بالقرائن لنا انه ليس من اهل الكرامة فلا يقبل
قوله في اخباره فالتحق بالكافر ولانه لا يقلد في الفتوى فلم يعتبر خلافه كالصبي ه المجتهد
المبتدع الذي لا يكفر ببدعته قد اختلفوا في اعتباره في الاجماع فمنهم من ذهب الى انه لا
اعتبار بقوله ومنهم من اعتبر قوله نظرا الى دخوله في مفهوم الامة المشهود لهم بالعصمة
وانه من اهل الحل والعقد غايته انه يكون فاسقا ببدعته وفسقه غير مخل باهلية
الاجتهاد والظاهر من حاله صدقه فيما يخبر عن اجتهاده وقد يعلم صدقه بقرائن الاحوال

في مباحثاته واذا علم صدقه وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين قال المصنف انه ليس من اهل
الكرامة فلا يقبل قوله كالكافر ولانه لا يجوز تقليده فيما يفتي به فلا يعتبر خلافه كالصبي والمبتدع
بل الذي يكفر ببدعته لا يعتبر بقوله في الاجماع بلا خلاف **قوله** وليس بمخصوص
باجماع الصحابة خلافا لداود واحمد في رواية لنا ان الادلة غير فاصلة قالوا بل خطاب للموجودين
كنتم خير امة وجعلناكم امة وسطا ومن لم يوجد غير متصف بالايمان فكانوا كل الامة ومن
بعدهم ليسوا كلهم من دون من تقدمهم وموتهم لم يخرجوا من الامة ولذلك منع خلاف الواحد
منهم اجماع التابعين واذا لم يكونوا كلهم لم ينعقد اجماعهم ثم ان كان عن اجماع الصحابة فالاول
كاف او عن قياس وجب اتفاقهم عليه ليكون مناطا وهذا يختلف فيهم او عن نص وجب معرفة
الصحابة له لانهم طريق معرفة التابعين فلو كان متمسكا به لما تواطوا على تركه والادلة مخصوصة
لهم كاصحابي كالنجوم اقتدوا باللذين من بعدي ثم يفشو الكذب ثم يبقى حثالة فوجب الاقتصار
عليه ولانهم مجمعون ان كل مسئلة خلت عن نص او اجماع يجتهد فيها فلو قبل اجماع التابعين
في واقعة خلت عنها استلزم حرمة اجماعهم في انها اجتهادية قلنا يلزم ان يقدح موت
الموجود وقت الخطاب في انعقاد الاجماع الباقين لخروج بعض المخاطبين وان لا يعتد
بخلاف من اسلم بعد الخطاب ويلزم من كون التابعين ليسوا كل الامة عدم اجماع المتخلفين
من الصحابة فنقول اذا هم كل الامة المعتبرين في الاجماع والدليل كان معلوما للصحابة بغير ان
الواقعة مختصة بالتابعين فاختصوا باثباتها واصحابي كالنجوم قبيل على عدم الاهتدا
بغيرهم والمفهوم ليس بحجة وهذا مفهوم اللقب وظهور الكذب في الاعصار لا يستلزم
عدم من يقوم الحجة بهم من العلما ولا يمكن حمل اجماعهم على تجويز الخلاف والا لما تصور اجماع
التابعين فيها للتعارض الاجماعين بل لا بد من تقييد عدم الاجماع فارتفع التناقض ٥
ذهب اكثر القايلين بكون الاجماع حجة الى ان الاجماع المحتج به غير مختص باجماع الصحابة
بل اجماع اهل كل عصر حجة خلافا لداود واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لنا ان ادلة الاجماع
من الكتاب والسنة والمعقول غير فارقة بين اهل عصر وعصر بل هي متناولة لاهل كل عصر
حسب تناولها لاهل عصر الصحابة القائلون بان الاجماع مخصوص بالصحابة قالوا ادلة
الاجماع غير خارجة عن الايات والاخبار التي سبق ذكرها وهي خطاب الموجودين في
زمن النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى كنتم خير امة وقوله تعالى وجعلناكم امة وسطا ومن لم يوجد

الامه

الامة بدون من تقدمهم ومن يعقد بهم لموتهم لم يخرجوا عن كونهم من المومنين ومن الامة
فالصحابة اذا اتفقوا على شي لا يكون اجماعا لانهم ليسوا كل الامة والذي يدل على ان الصحابة لم
يخرجوا بموتهم عن كونهم من الامة منع خلاف الواحد من الصحابة اجماع التابعين فانه لو ذهب واحد
من الصحابة الى حكم واتفق التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم منعقدا واذا لم يكن التابعون كل
الامة لم ينعقد اجماعهم سلمنا انعقاد اجماع التابعين لكنه معارض بما يدل على عدم انعقاد اجماعهم
وذلك لان اجماع التابعين لا بد له من دليل فان كان اجماعهم عن اجماع الصحابة فالحكم ثابت باجماع
الصحابة وهو كاف وان كان اجماع التابعين عن قياس وجب اتفاق التابعين على ذلك القياس
ليكون مناطهم وليس كذلك لوقوع الخلاف في انه هل ينعقد الاجماع عن قياس فيما بين التابعين
وان كان اجماع التابعين عن نص وجب معرفة الصحابة له لان الصحابة طريق معرفة التابعين
بالنصوص فانه لا طريق لمعرفة التابعين بالنص الا من جهة الصحابة فلو كان ذلك دليلا يصح ان
يكون متمسكا به لما تواطى الصحابة على تركه واهماله ولان الاصل ان لا يرجع الى قول احد من
الصادق المويد بالمعجزة الدالة على صدقه لتطرق الخطا والكذب الى من عداه لكن الادلة الواردة
من النبي صلى الله عليه وسلم بالثنا مخصصة لهم قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي وقوله صلى الله عليه وسلم ثم يفشو الكذب وقوله
صلى الله عليه وسلم ثم يبقى حثالة فوجب الاقتصار على الصحابة بان يحتج باجماعهم دون غيرهم
ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة خلت عن نص او اجماع يجوز الاجتهاد فيها فاذا لم يكن
اجماع من الصحابة ولم يوجد نص فيها تكون المسئلة مجمعا على جواز الاجتهاد فيها فاذا
فلو اجمع التابعون على حكم تلك المسئلة فان منعنا من الاجتهاد عن التابعين في هذه المسئلة استلزم
خرق اجماع الصحابة لانهم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها وان جوزنا الاجتهاد لغير التابعين
في المسئلة لا يكون اجماع الصحابة حجة والجواب عن الاول وهو ان الايات والاحاديث لو
كانت خطابا للموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقط يلزم حينئذ ان لا ينعقد
اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند نزول هذه الايات لانه حينئذ لا يكون
اجماعهم اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها لخروج بعض المخاطبين ويلزم ان لا يعتد بخلاف
من اسلم من الصحابة بعد نزولها لكونه خارجا عن المخاطبين وقد اجمعوا على ان اجماع من
بقي من الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة قولهم التابعون ليسوا كل الامة يلزم عليه

ان لا ينعقد اجماع من بقي من الصحابة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو خلاف المجمع عليه بين
القائلين بالاجماع وليس كذلك الا لان موت الماضي لا يمنع ان يكون من بقي الباقي بعد موته كل الامة فيكون
حينئذ التابعون كل الامة المعتبرين في الاجماع فينعقد اجماعهم وان كان لبعض الصحابة قول على
خلاف ما اجمع التابعون عليه والجواب عن المعارضة ان الدليل الذي للحكم الذي اجمع التابعون عليه كان
معلوما للصحابة غير ان الواقعة لم تقع في زمن الصحابة فلم يتعرض لحكمها ولما كانت الواقعة مختصة
بالتابعين اجتمعوا باثباتها وقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لا يدل على
عدم الاهتداء بغيرهم لا بطريق مفهوم اللقب والمفهوم ليس بحجة فضلا عن مفهوم اللقب
وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي وظهور الكذب في الاعصار لا يستلزم عدم من تقوم

القول في م

الحجة بهم من العلماء في كل عصر ولا يمكن حمل اجماع الصحابة على تجويز الخلاف والاجتهاد فيها مطلقا
سوا كان مقترنا باجماع او غير مقترن به لانه لو حمل اجماع الصحابة على تجويز الخلاف والاجتهاد مطلقا
لما تصور اجماع الصحابة على حكم يتعارض الاجماعين حسبما اجماعهم على تجويز الخلاف والاجتهاد واجماعهم
على الحكم فيه بل لا بد من حمل عدم الاجماع اي كل مسئلة لم يكن فيها نص ولا اجماع يجوز الاجتهاد فيها ما لم
يقترن بها الاجماع اما اذا اقترن بها الاجماع فلا يسوغ الخلاف والاجتهاد ومجال فيها فيرتفع التناقض

قوله مسئلة ولا يعتبر اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل خلافا لاحمد في رواية والطبري
والرازي منا وبعضهم ان بلغ الاقل عدد التواتر منع والجرجاني ان اجازوا الاجتهاد المخالف المعتد
به كالعول وان انكروه فلا كالمتعة لنا ان ادلة الاجماع متناولة لذلك حقيقة فوجب الحمل عليه ولان
الاكثر سوغوا للواحد الاجتهاد كابي بكر في قتال مانعي الزكاة وابن عباس في العول وابن مسعود في
الفرائض الى غيرهم ولو كان حجة لانكروه وان نقل فانكار مناظرة قالوا يصدق على الاكثر كبني تميم
يحمون الجار وعليكم بالسواد الاعظم ولان اعتماد الامة في خلافة ابي بكر الاجماع وقد تخلف قوم قلنا مجاز
ولذلك صح نفيه والسواد الاعظم هو الكل لانه الاعظم والتاخر عن البيعة كان لعذر ثم اتفقوا ٥
اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل والاكثر على انه لا يعتبر اجماع الاكثر مع مخالفة
الاقل خلافا لاحمد بن حنبل في احدى الروايتين وابو محمد بن جرير الطبري ولابي بكر الرازي من اصحاب
ابي حنيفة وذهب بعضهم الى ان عدد الاقل ان بلغ التواتر منع الاقل انعقاد الاجماع الاكثر وان
لم يبلغ عدد الاقل عدد التواتر لم يمنع الاقل انعقاد اجماع الاكثر وقال ابو عبد الله الجرجاني ان
سوغ الاكثر اجتهاد المخالف كان خلافه معتدا به فلا ينعقد اجماع الاكثر بدونه كخلاف ابن
عباس

عباس في المتعة والمختار مذهب الاكثر والذي يدل عليه امران احدهما ان ادلة الاجماع دالة على كون اجماع
الكل حجة فان اطلاق الامة على الكل حقيقة فوجب الحمل على الكل لان حمله على الكل مما يوجب العمل بالاجماع
قطعا لدخول العدد الاكثر في الكل ولا كذلك اذا حمل على الاكثر فانه لا يكون الاجماع مقطوعا به لاحتمال
ارادة الكل والاكثر ليس الكل وثانيهما ان الاكثر سوغوا للواحد الاجتهاد فيما ذهب اليه مع مخالفة
الاكثر ولو كان اجماع الاكثر حجة ملزمة للغير لما سوغوا ذلك فمن ذلك اتفاق اكثر الصحابة على امتناع
قتال مانعي الزكاة مع خلاف ابي بكر لهم وقد سوغوا الاجتهاد لابي بكر ومنها اتفاق اكثر الصحابة على اثبات
العول وتحريم المتعة مع خلاف ابن عباس لهم في منع العول وتحليل المتعة وكذلك خلاف ابن مسعود للاكثر
فيما انفرد به من مسائل الفرائض الى غيرهم كابي موسى في قوله النوم لا ينقض الوضوء وابي طلحة في قوله ان اكل
البرد لا يفطر ولو كان اجماع الاكثر حجة لبادروا بالانكار والتخطئة وما نقل عنهم من الانكار في هذه الصور
انكار مناظرة في المآخذ كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض لا انكار تخطئة المخالف قالوا الايات
والاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطا ولفظ الامة يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ منه
الواحد والاثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويريدون به الاكثر فكان اجماعهم حجة لدلالة النصوص
عليه ومنها قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم عليكم بالجماعة يد الله على الجماعة اياكم والشذوذ
والواحد والاثنان بالنسبة الى الخلق الكثير شذوذ ولان اعتماد الامة في خلافة ابي بكر على انعقاد
الاجماع عليه لما اتفق عليه الاكثرون وقد تخلف قوم كعلي وسعد بن عبادة والجواب ان اطلاق الامة
على الاكثر بطريق المجاز ولذلك يصح نفيه اذا شذ عن الجماعة واحد بان يقال ليس هم كل الامة ولا
كل المؤمنين بخلاف ما اذا لم يشذ واحد فيجب حمل لفظ الامة على الكل لكون الحجة فيه قطعية
لما ذكر وعلى هذا فيجب حمل قوله عليكم بالسواد الاعظم على الكل لان الكل هو الاعظم لانه لا اعظم منه
وما ذكروه في عقد الامامة لابي بكر فلا نسلم عدم انعقاد الاجماع الكل على بيعة ابي بكر فان كل من تاخر عن
البيعة تاخر لعذر وطرو امر مع ظهور الموافقة منه بعد ذلك **قوله** مسئلة ولا اجماع
الصحابة مع مخالفة تابعي من اهل الاجتهاد قبل الانعقاد ومن شرط انقراض العصر اعتبر خلافه مطلقا
وبعض المتكلمين واحمد في رواية لا يعتبر اصلا لنا عدم صدق الامة عند خروج التابعي المجتهد عنهم
وما قيل من ان الصحابة جوزوا للتابعين الاجتهاد معهم في الوقايع ورجعوا اليهم ولو كان باطلا
لما سوغوه ضعيف لجواز ان يختص التجويز بمواقع الخلاف وذلك وفاق الا ترى ان قول التابعي
انما يعتبر بعد انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن منهم وفاق فتحجر اعليكم بسنتي وسنة الخلفا من

بعدي اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر اصحابي كالنجوم ولهم مزية الصحبة وشهود الوحي والتاويل
وهم المرضيون فالحق لا يعدوهم ونقض على حكم شريح في ابني عم احدهما اخ لام حين اعطى الاخ الكل قلنا
سبق جواب النصوص في اجماع غير الصحابة واعتبار المزية يوجب رد الادنى مع الاعلى كالانصار مع
المهاجرين وهم مع العشرة وباقيهم مع الاربعة ونقض علي ليس لعدم اعتباره والا لما انقاد لحكمه
عليه على خلاف مذهبه او لاطلاعه على نص تمنع الاجتهاد ٥ اختلفوا في التابعي اذا كان من اهل الاجتهاد
في عصر الصحابة هل ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ام لا فمنهم من قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته
ثم اختلف هؤلاء فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد
اجماع الصحابة فلا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع
الصحابة لا يعتد بخلافه ومن شرط انقراض العصر اعتبر خلافه مطلقا اي لا ينعقد اجماع الصحابة
مع مخالفته سوا كان مجتهدا وقت اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم لكن في عصرهم وذهب بعض
المتكلمين واحمد في رواية انه لا يعتبر مخالفة التابعي اصلا اي ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفة التابعي
سوا كان مجتهدا حالة اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم في عصرهم والمختار انه ان كان من اهل
الاجتهاد حالة اجماع الصحابة لا ينعقد اجماعهم مع مخالفته والدليل عليه انه لا يصدق اجماع
الامة عند خروج التابعي المجتهد والادلة الدالة انما هي على اجماع الامة لا اجماع البعض وما قيل من
ان الصحابة جوزوا للتابعين الاجتهاد معهم في الوقايع الحادثة في عصرهم ورجع الصحابة الى التابعين
كسعيد بن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وابي بكر بن وايل والشعبي وسعيد
ابن جبير وغيرهم حتى ان عمر وعليا رضي الله عنهما وليا القضا لشريح ولم يعترضا عليه فيما خالفهما
فيه وحكم شريح على علي في خصومة عرضت له عنده على خلاف راي علي ولم ينكر عليه وروي عن
ابن عمر انه سيل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وسيل الحسين بن علي
فقال سلوا الحسن البصري وسيل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فقال سلوا مسروقا وروي عن
ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل
المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو
هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من الوقايع ولو
كان قول التابعي باطلا لما سوغ الصحابة تجويز اجتهاده والرجوع اليه فضعيف فقوله وما قيل
مبتدا وقوله ضعيف خبره ووجه ضعفه انه يجوز ان يختص تجويز الصحابة اجتهاد التابعي

معهم

الخلاف بينهم

معهم بمواقع الصحابة دون الوفاق ولا يلزم من تجويزهم اجتهاد التابعي في مواقع الخلاف تجويزهم
اجتهاده في مواقع الوفاق وهو محل النزاع الا ترى ان قول التابعي انما يعتبر بعد انقراض عصر الصحابة
اذا لم يكن منهم اتفاق واما اذا كان منهم اتفاق فلا يعتبر المخالفون احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله
عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولان للصحابة مزية صحبة رسول الله صلى الله عليه
وسلم وشهود التنزيل والوحي وسماع التاويل وهم المرضيون قال تعالى لقد رضي الله عن المومنين اذ
يبايعونك تحت الشجرة وذلك يدل على ان الحق معهم لا يعدوهم ونقض علي حكم شريح في ابني عم احدهما
اخ لام لما جعل شريح المال كله للاخ والجواب عن النصوص سبق في مسلة انعقاد الاجماع عن
الصحابة وعن مزية الصحابة ان مزية الصحابة على غيرهم لو كانت مما يوجب اختصاص الاجماع بهم
لوجب رد الادنى مع وجود الاعلى فيلزم رد الانصار مع المهاجرين لمزيتهم على الانصار ورد الجميع مع
العشرة لمزية العشرة عليهم ورد باقيهم مع الخلفا الاربعة ولم يقل به احد فانه لم يقل احد ان اجماع
المهاجرين مع مخالفة الانصار معتبر ولا اجماع العشرة مع مخالفة باقيهم ونقض علي حكم
شريح ليس لعدم اعتبار قول شريح فانه لو كان نقض على حكم شريح لعدم اعتبار قوله لما انقاد علي لحكم
شريح عليه على خلاف مذهب علي رضي الله عنه بل انما نقض حكمه بمعنى انه رد عليه بطريق الاستدلال والاعتراض
كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا اعترض ونقض علي حكم شريح لاطلاع علي على نص يمنع
الاجتهاد قوله مسله ولا اجماع اهل المدينة وحدهم خلافا لمالك واول له بعضهم على
ترجيح روايتهم واخرون على اولوية اتباعهم واخرون على اجماع الصحابة لنا ان ادلة الاجماع لا تخص
احتجوا ان المدينة تنفي خبثها والخطا خبث فينتفي وهي دار الهجرة ومهبط الوحي ومجمع الصحابة
فلا يعدوا اجماعهم الحق قلنا لا يدل على عدم نفي الخبث عن غيرها ولا يدل على اعتبار اجماع اهلها
فان ذلك على فضايلها لم يدل على ذلك فلا اثر للبقاع بل العلم والاجتهاد ٥ اتفق الاكثرون على ان
اجماع اهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم حالة انعقاد اجماعهم ولا ينعقد اجماع اهل
المدينة وحدهم خلافا لمالك فانه قال اجماع اهل المدينة حجة فلاصحاب مالك من اول كلامه بانه
اراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم واول اخرون على ان اتباع اجماع اهل المدينة اولى
ولا يمتنع مخالفته واخرون على اجماع اصحاب رسول الله والمختار ما اتفق عليه الاكثرون والدليل
عليه ان ادلة الاجماع غير مختصة باهل المدينة بل الحجة متناولة لاهل المدينة والخارج عن اهلها

واهل المدينة بدون من هم خارجون عنهم لا يكونون كل الامة ولا كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة
احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث
فكان منفيا عنها وبان المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام فلا يخرج
الحق عن اجماع اهلها اجاب المصنف بان الخبر وان دل على نفي الخبث عن المدينة لا يدل على ان من
كان خارجا عنها لا ينتفي الخبث عنهم ولا على اختصاص الاجماع المعتبر بهم وتخصيص المدينة بالذكر
لاظهار شرفها وفضلها لا يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها
ولهذا فان مكة على فضائلها المختصة بها كالبيت الحرام والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة
ومواضع المناسك وهي مولد النبي صلى الله عليه وسلم ومبعثه ومولد اسمعيل ومنزل ابرهيم لم
يدل على اختصاص الاجماع المعتبر بهم فلا اثر للبقاع في اعتبار اجماع اهلها دون غيرهم بل الاعتبار
بالعلم واجتهاد المحققين **قوله** مسئلة ولا اهل البيت وحدهم خلافا للشيعة لما مر
واحتجوا انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطا من الرجس فينتفي والاهل علي وفاطمة
والحسنان لقوله صلى الله عليه وسلم هولاء اهل بيتي وبما ورد اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي فلا حجة في غيرها ولانهم المختصون بشرف النسب والمعصومون لما
قرر في الامامة فكان قول الواحد منهم حجة قلنا نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وسلم كرفع التهمة
عنهن وسياق الايات يدل عليه والاشارة الى علي ومن معه لا يمنعهن وانما ذكر الضمير تغليبا
للتذكير والخبر من الاحاد على انه ورد كتاب الله وسنتي وقول العترة على رواتهم جمعا بين الادلة
وهو معارض باصحابي كالنجوم واقتدوا باللذين من بعدي واما النسب فلا اثر له في الاجتهاد
والعصمة ممنوعة لما قرر في الامامة فلم يكن قول الواحد حجة يعضده ان عليا لم ينكر على
مخالفيه ولا في زمن ولايته ولو كان حجة لكان الترك خطا قادحا في العصمة ۵ لا ينعقد اجماع
اهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم خلافا للشيعة لما مر من الدليل الدال في المسائل المتقدمة
احتجت الشيعة بقوله تعالى يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر
بارادة الله اذهاب الرجس عن اهل البيت بانما المفيدة للحصر والخطا رجس فيكون منفيا عنهم
واهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين يدل على انه لما نزلت هذه الاية لف النبي صلى الله
عليه وسلم الكساء عليهم وقال هولاء اهل بيتي وبما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فلا تنتفي الحجة على غير الكتاب واهل البيت ولان

الاهل

176

الاهل هم المختصون بشرف النسب وبانهم اهل بيت الرسالة ومعدن النبوة والوقوف على اسباب
التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله لكثرة مخالطتهم له وانهم المعصومون عن
الخطا لما قرر في موضعه في الامامة فكان اقوالهم وافعالهم حجة على غيرهم بل قول الواحد منهم
حجة لعصمته عن الخطا والجواب عن الاية انها نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وسلم لرفع التهمة عنهن
يدل على ذلك سياق الاية اولها واخرها وهو قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا
تخضعن بالقول الى قوله وقرن في بيوتكن الى قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس واشارة النبي صلى
الله عليه وسلم الى علي ومن معه بقوله هولاء لا ينفي كون النساء من اهل البيت بل على ذكر الاية المخاطبة
لهم باهل البيت وتذكير الضمير في قوله الاية في قوله ليذهب عنكم لا ينافي كون النساء من اهل البيت فانه
انما ذكر تغليبا للتذكير فان الاية وان كانت خطابا مع النساء غير انه لما خاطبهن باهل البيت ادخل
معهن غيرهن من الذكور كعلي والحسنين في الخطاب التذكير لان الجمع اذا اشتمل على مذكر ومونث
غلب جمع التذكير وصار كما في قوله تعالى في حق زوج ابرهيم فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب
قالت يا ويلتى االد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمة الله
وبركاته عليكم اهل البيت والجواب عن الخبر انه من الاحاد وعندهم ليس بحجة على انه ورد كتاب الله
وسنتي وان كان ورد عترتي كما ذكروه فيمكن حمله على رواتهم عنه صلى الله عليه وسلم فيجب الحمل على رواية
العترة عنه جمعا بين الادلة ثم هو معارض بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله
اقتدوا باللذين من بعدي واما النسب واختصاصهم بشرفه فلا اثر له في الاجتهاد واستنباط الاحكام
من مداركها بل التعويل في ذلك للنظر والاستدلال وكثرة المخالطة للنبي يشاركهم غيرهم فيها كالازواج
ومن كان يصحبه في السفر والحضر والعصمة ممنوعة فلا يمكن التمسك بها لما قرر في مباحث الامامة
فلم يكن قول الواحد منهم حجة يعضده ان عليا رضي الله عنه لم ينكر على احد ممن خالفه في ما ذهب اليه
من الاحكام ولم يقل ان الحجة فيما اقول في غير زمن ولايته ولا في زمن ولايته وظهور شوكته فلو كان
قوله حجة لكان ترك الانكار له لكن خطا قادحا في العصمة **قوله** مسئلة ولا اجماع
الاربعة وحدهم خلافا لاحمد في رواية ولابي حازم مناولا اجماع الشيخين خلافا لبعضهم قالوا
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والعطف للشركة واستدل الاخرون اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر قلنا عام فلا دلالة على الحصر في الاربعة ولو دل عورض باصحابي كالنجوم
وهو جواب الاخرين ۵ لا ينعقد اجماع الائمة الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وحدهم مع

وجود المخالف لهم من الصحابة عند الاكثرين خلافا لاحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والقاضي ابي
حازم من اصحاب ابي حنيفة ولهذا لا يعتد باجماع الشيخين ابي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما
خلافا لبعض الناس دليل الاكثرين ما سبق غير مرة القائلون بانعقاد اجماع الاربعة قالوا قوله صلى الله
عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والعطف للشركة فوجب اتباع سنتهم كما وجب
اتباع سنته صلى الله عليه وسلم والمخالف لسنته لا يعتد بقوله فكذا المخالف لسنتهم استدل الاخرون
اي القائلون بانعقاد اجماع الشيخين بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
والجواب عن الاول انه عام في جميع الخلفاء الراشدين ولا دلالة فيه على الحصر في الائمة الاربعة
وان دل على الحصر فهو معارض بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا
هو جواب الاخرين ايضا **قوله** مسئلة لا يشترط فيه عدد التواتر لنا ان الامة والمومنين
صادق على جمع لم يبلغوا عدد التواتر فتنا ولتهم ادلة الاجماع فان قيل لا يتصور مع بقاء التكليف
بالدين وادلته السمعية ولا باقل غير المسلمين فلا يتصور نقصهم عن عدد التواتر ولين سلم فانهم
غير معلوم فكيف يعلم صدقهم في الخبر ولو سلم فلو بقي من الامة واحد ما حكمه قلنا ان كان المجمعون المجتهدين
فنقصانهم لا يستلزم انقطاع الحجة بالتكليف لانضمام العامة وان دخلوا ونقص المجموع فكذلك
لامكان الدوام باخبارهم مع غيرهم وان لم يعتقدوا الدين وخبر العليل من المسلمين مع القراين
المفيدة للعلم وقد يعلم ايمانهم بخبرهم للقراين ولو كان المخبر واحدا لجواز خلق الله علما ضروريا
به واما حكم الواحد فقال ما هو حجة لصدق الامة عليه وحده ان ابرهيم كان امة والاصل الحقيقة
فتناولته نصوص الاجماع وقابل ان الاجماع يشعر بالاجتماع من اثنين ٥ اختلفوا في اشتراط
عدد التواتر في الاجماع والحق انه لا يشترط لان الامة والمومنين صادق على جمع لم يبلغوا عدد
التواتر وكانت الادلة السمعية تقتضي عصمتهم عن الخطا عليهم ووجوب اتباعهم
فان قيل ما ذكرتموه انما يصح بتقدير عود عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر وذلك غير متصور
مع بقاء التكليف بدين الاسلام وذلك لان التكليف به انما يكون مع قيام الحجة على ذلك والحجة
على ذلك انما تكون بالنقل المفيد لوجود النبي صلى الله عليه وسلم وتحديه بالرسالة وما ورد على لسانه
من الكتاب العزيز والسنة وادلته اليقينية ولا يفيد ذلك غير التواتر من اخبار المسلمين
فانه لا يقبل في ذلك غير المسلمين لمبالغة غير المسلمين في نحو ذلك واعدامه فلا يتصور نقص المسلمين
عن عدد التواتر ولئن سلم امكان بقاء التكليف مع نقص المسلمين عن عدد التواتر فايمان الناقصين عن

عزيزم

عدد

عدد التواتر غير معلوم اذ لا يعلم ايمانهم واسلامهم بقولهم ومن لا يعلم ايمانه فكيف يعلم صدقه
في الخبر عن الدين ولئن سلم حصول العلم بقول الذين عددهم اقل من عدد التواتر فلو لم يبق من الامة
الا واحد ما حكمه هل يقوم الحجة بقوله ام لا والجواب عنه ان المجمعين ان كانوا هم المجتهدين
فنقصانهم عن عدد التواتر لا يستلزم انقطاع الحجة بالتكليف بالدين لانضمام العامة فانه يمكن
حصول المعرفة بالتكليف بالدين من اخبار المجتهدين والعامة جميعا وان كان المجمعون غير منحصرين
في المجتهدين بل العامة دخلوا في الاجماع ونقص عددهم مجموع المجمعين من المجتهدين والعامة
عن عدد التواتر فلم قلتم للراي فلا يلزم ايضا انقطاع الحجة بالتكليف لامكان ادامة الله الحجة باخبارهم
واخبار غيرهم من الكفار معهم وان لم يعتقدوا دين الاسلام او لامكان ادامة الله تعالى ذلك بخبر
العدد القليل من المسلمين مع القراين المفيدة للعلم باخبارهم يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال
طايفة من امتي ظاهرين تقوم بالحق حتى ياتي امر الله وانه قد يعلم ايمان المجمعين الناقصين عن
عدد التواتر بخبرهم للقراين المفيدة للعلم المقترنة بالخبر ولو كان المخبر واحدا فانه يجوز حصول
العلم بخبره لجواز خلق الله تعالى علما ضروريا بذلك واما حكم المجتهد الواحد فاختلف فيه
الاصوليون فقايل يقول ان قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق الامة عليه
وحده يدل على ذلك قوله تعالى ان ابرهيم كان امة اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد والاصل في الاطلاق
الحقيقة واذا كان الواحد امة تناولته نصوص الاجماع وقايل انكر ذلك مصيرا منه الى ان الاجماع
يشعر بالاجماع واقل ما يقتضيه الاجتماع اثنان فصاعدا **قوله** مسئلة اذا افتى
مجتهد وسكت اهل عصره بعد علمهم ونظرهم فهو اجماع وحجة وشرط الجبائي انقراض العصر
والشافعي نفاهما في قول وابو هاشم حجة لا اجماع وابن ابي هريرة ان كان فتوى فاجماع او حكم
فلا لنا انه لولا الوفاق لبعد سكوتهم عادة لان الفتوى بعد العرض واجبه فالسكوت بغير
خلاف حرام الباقون السكوت يحتمل الوفاق وعدم الاجتهاد فيها بعد والاجتهاد مع الوقف او
مع المخالفة والكتم للتروي والتفكر او لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او لخوف فتنة او المهابة
كما وافق ابن عباس عمر في العول ثم خالفه بعده وقال هبته ومع الاحتمالات فلا اجماع ولا حجة
قلنا خلاف الظاهر اما عدم الاجتهاد فبعيد مع وجوبه عليهم وكذا الوقف مع كثرة الامارات
وقيام الاهلية والناظر للتفكر وان جاز لكن يحيل العادة استمراره في حق الكل مع تطاول
الزمان واما اعتقاد الاصابة فيما لا يمنع البحث والنظر في الماخذ الشرعية ليعرف الحق كما

كان يجري بين الصحابة في مسايل الجد والعول ونحوها واما التقية فبعيد فان مباحث المجتهدين
ما مونة العواقب ومحاباة ذي الشوكة منهم غش والظاهر النصيحة كقول معاذ لعمر ليس لك
سبيل على ما في بطنها لما راى جلد الحامل حتى قال لولا معاذ لهلك عمر وكقول عبيدة السلماني لعلي
حين تجدد له راي في بيع ام الولد رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك وحديث ابن عباس
لا يكاد يصح نقله كان عمر شديد الانقياد للحق او جعل الهيبة عذرا في عدم المبالغة في المناظرة
مع الثبات على مذهبه قال ابن ابي هريرة العادة قاضية على بان السكوت في الفتيا وفاق دون
الحكم للزوم اتباعه قلنا لزومه قبل استقرار المذاهب غير مانع من ابداء الخلاف ٥ اذا افتى مجتهد
بحكم وسكت اهل عصره بعد علمهم بما افتى به ونظرهم ولم ينكروا عليه فهو اجماع وحجة عند احمد بن
حنبل واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي وشرط ابو علي الجبائي انقراض العصر في
كونه اجماعا وحجة ونفى الشافعي كونه اجماعا وحجة في قول وقال ابو هاشم انه حجة لا اجماع قال ابن
ابي هريرة ان كان ذلك فتوى فهو اجماع وان كان حكما من حاكم فلا يكون اجماعا والاول هو المختار والدليل
عليه لولا انهم موافقون له فيما افتى به لبعد سكوتهم عادة فان عادتهم ترك السكوت والاعتراض على ما ليس
بحق ولان الفتوى بعد العرض على المجتهد واجبة فالسكوت عن خلاف الحق حرام احتج النافون
لكونه اجماعا وحجة بان سكوت من سكت يحتمل الوفاق ويحتمل انه لم يجتهد في المسئلة بعد ويحتمل
انه اجتهد ووقف بسبب انه لم يؤد اجتهاده الى شيء وان ادى اجتهاده الى شيء يحتمل ان يكون ذلك
الشيء مخالفا لما افتى به المجتهد المفروض لكنه لم يظهره وكتم والكتم للتروي والتفكر في ازدياد
وقت يتمكن من اظهاره او لم يظهره لاعتقاده ان القايل بذلك مجتهد ولم ير الانكار عليه لاعتقاده
ان كل مجتهد مصيب او سكت لخوف فتنة او لمهابة كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر في العول
وخالفه بعده وقال هبته وكان رجلا مهيبا ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع
انتشار قول المجتهد فيما بينهم اجماعا ولا حجة اجاب المصنف عنه بان ما ذكر من الاحتمالات وان
كان ممكنا عقلا فهو خلاف الظاهر من احوال المجتهدين الذين هم اهل الحل والعقد في
الدين اما احتمال عدم الاجتهاد في المسئلة فبعيد من الخلق الكثير والجم الغفير لما فيه
من ترك الحكم الله تعالى فيما حدث من وجوب الاجتهاد عليهم والزامهم بالاجتهاد وكذا احتمال
الوقف لعدم تادية الاجتهاد الى شيء فبعيد ايضا مع كثرة الامارات في قيام اهلية المجتهد لان
الظاهر انه ما من حكم الا ولله تعالى عليه امارات ودلايل تدل عليه والظاهر ممن له اهلية

الاجتهاد

الاجتهاد انما هو الاطلاع عليها والظفر بها واما احتمال تاخر الانكار للتروي والتفكر وان
جاز لكن يحيل العادة ذلك في حق الجميع لا سيما اذا مضت عليه ازمنة متطاولة الى انقراض
العصر من غير انكار واما احتمال السكوت لاعتقاد انه مجتهد واعتقاد ان كل مجتهد مصيب فذلك
مما لا يمنع المباحثة والمناظرة في الماخذ الشرعية ومدارك الاحكام وطلب الكشف عن ماخذه
لا بطريق الانكار بل لمعرفة الحق وبطلان الباطل كما كان يجري بين الصحابة لمناظرتهم في مسايل الجد والاخوة
والعول ونحوها كقول القايل انت حرام ودية الجنين واما احتمال التقية فبعيد ايضا فان التقية
انما يكون فيما يحتمل المخافة ظاهرا وليس كذلك فان مباحثة المجتهدين ما مونة العواقب فان
مباحثتهم لاظهار الحق خالصة عن شايبة الحسد والحقد وايضا فان من نفى خلاف
معتقدهم ان كان خاملا غير مخوف فلا تقية وان كان ذا شوكة وقوة كالامام الاعظم فمحاباة ذي
الشوكة منهم غش في الدين والظاهر ان الكلام معه بطريق النصيحة والغالب انما هو سلوك طريق
النصح وترك الغش من ارباب الاجتهاد كما نقل من قول معاذ لعمر ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا
فليس لك سبيل على ما في بطنها لما راى عمر جلد الحامل حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر ومن قول
عبيدة السلماني لعلي لما ذكر انه قد تجدد له راي في بيع ام الولد رايك مع الجماعة احب الينا من
رايك وحدك الى غير ذلك من الوقايع وحديث ابن عباس لا يكاد يصح فان عمر اشد الناس انقيادا
للحق وجعل ابن عباس الهيبة عذرا في عدم المبالغة في المناظرة والمباحثة مع الثبات على مذهبه
قال ابن ابي هريرة العادة قاضية بان السكوت في الفتيا وفاق فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من
الاجتهاد ولا من الانكار عليه عند ظهور الخلاف بخلاف حكم الحاكم فان الحاضر مجالس الحكام
يحضر على بصيرة من خلافهم له فيما ذهب من غير انكار لما في الانكار من الافتيات عليهم ولان حكم
الحاكم يقطع الخلاف ويسقط الاعتراض اجاب بان لزوم اتباع حكم الحاكم قبل استقرار المذاهب
غير مانع من ابداء الخلاف فالسكوت عليه حينئذ ظاهر في الوفاق قوله مسئلة اذا لم
ينتشر فتوى مجتهد وجهل المخالف فلا يكون اجماعا لان الوفاق يستلزم سبق تصورهم مع احتمال
انه لا قول لهم فيها او لهم ولكنه مخالف او موافق ومع الجهل فلا حكم بالوفاق ٥ اذا افتى مجتهد
في حكم مسئلة ولم ينتشر فتواه بين اهل الحل والعقد الذين هم في عصره ولم يعلم له مخالف لا يكون اجماعا
لان وفاقهم يستلزم تصورهم فانه اذا لم يعلموا به يمتنع وفاقهم معه او خلافهم له فيحتمل ان لا يكون
لهم قول في تلك المسئلة لعدم خطورها ببالهم او يكون لهم فيها قول ولكنه مخالف او موافق احتمالا على

السوا ومع الجهل بهذه الامور فلا يحكم بالوفاق فان من لا قول له في نفس الامر في المسلة او له قول
لكنه متردد بين الموافقه والمخالفه فلا يتحقق منه الوفاق والاجماع **قوله** مسلة
لا يشترط انقراض عصر المجمعين خلافا لاحمد وابن فورك وقيل ان كان سكوتيا فشرط والا فلا
لنا ان ادلة الاجماع لا تشترط واستدل ان الحجة ان كانت الانقراض وحده فمحال او مع الاتفاق
فيكون موتهم موثرا في كون قولهم حجة فلا يصح كموت الرسول بعين الاتفاق وحده وهو ضعيف
لجواز ان يكون هي اتفاقهم انفاقهم مشروطا بعدم مخالف في عصرهم واحالة ذلك محل النزاع
والفرق ان قول الرسول صلى الله عليه وسلم مستند الى الوحي فلا يقابله قول غيره بخلاف غيره فان
قوله عن اجتهاد يقابله مثله واستدل لو اشترط لما تصور اجماع لتلاحق المجتهدين وتجويز مخالفة
السابقين في عصرهم وهو ضعيف اما اولا لان اللاحق لا مدخل له في رد ما يعتبر اشترط اولان
الشرط انقراض عصر المجمعين الاولين خاصة قالوا لتكونوا شهدا على الناس ومتى حظي عليهم
الرجوع كانوا حجة على انفسهم وعلى رضي الله عنه اظهر الخلاف في بيع ام الولد بعد وفاقه
لقول عبيده رايك مع الجماعة احب الينا وعمر خالف ابا بكر في تسوية القسمة واقره الباقون ولو
لم يشترط لامتنع رجوع المجتهد ولو لم يعتبر المخالفة في عصرهم لم يعتبر مخالفة من مات
لان الباقين كل الامة ولان قولهم لا يزيد على قول النبي صلى الله عليه وسلم وموته صلى الله عليه وسلم شرط
استقرار الحكم فلذلك فيهم ولانه لو لم يشترط فقد ذكروا ايضا مخالفا ان رجعوا كان الاجماع
خطا والا استمروا على حكم ظهر دليل بعضه قلنا لا نسلم ذلك والمفهوم ليس بحجة وليس في قول
علي دليل على خلاف الامة فانه قال رايي ورای عمر على انه نقل ان جابرا خالف عمر في زمانه فلا اجماع
وعمر في التسوية خالف ابا بكر في زمانه واستمر بالنقل وامتناع الرجوع بعد الوفاق لكون الاجماع
قطعيا فلا يترك بالظن ولم يسمع ان الباقين كل الامة بالنسبة الى قول الميت فان فتواه لا تبطل بموته
وهذا ممنوع على قول ابي حنيفه ان الاختلاف السابق مانع من الاجماع اللاحق تخريجا من قوله ان القضا
ببيع ام الولد نافذ واول بعضهم هذا على انه اجماع مجتهد فيه فكان ظنيا فنفذ القضا فيه
واما قول محمد فالقضا باطل والخلاف السابق غير مانع وابطل دليله بالاجماع اللاحق ولم يصله
لعدم وقوعه وقت الاجماع والراي قبله حجة والفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم وغيره ان الحكم
قبل موته يمكن نسخه ورفع القطعي بقطعي لا يمتنع بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع بالاجتهاد
وفرض الصور على نص مخالف للاجماع محال لما ثبت العصمة الامة عن الاجماع حينئذ والعصمة
الراوي

الراوي عن النسيان الى تمام انعقاده ٥ لا يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع عند
اصحاب ابي حنيفه واصحاب الشافعي والاشاعرة والمعتزله خلافا لاحمد والاستاذ ابي بكر بن
فورك وقيل ان كان الاجماع سكوتيا فانقراض العصر شرط في انعقاده والا اي وان لم يكن
الاجماع سكوتيا بل قد اتفقوا باقوالهم او افعالهم او بهما لا يكون انقراض العصر شرطا فيه والدليل
على الاول ان ادلة الاجماع لا يشترط فيها انقراض العصر فانه اذا اجمع امة عصر من الاعصار على
حكم حادثه فهم كل الامة بالنسبه الى تلك المسلة وتجب عصمتهم في ذلك عن الخطا على ما سبق من
النصوص في مسله كون الاجماع حجه وذلك غير مشروط بانقراض العصر واستدل على الاول ايضا
بدليلين ضعيفين الاول ان الاجماع بعد انقراض العصر حجه بالاتفاق اذا لم يوجد مخالف فالحجة
ان كان نفس الانقراض وحده فمحال لانه لا يمكن ان يكون انقراض العصر بدون الاتفاق حجه وان
كان الحجة الانقراض مع الاتفاق فيكون موتهم موثرا في جعل اقوالهم حجه فلا يصح ان يكون
موتهم موثرا في كون اقوالهم حجه كموت الرسول فتعين ان يكون الحجه هو اتفاقهم دون انقراض
عصرهم وهو ضعيف لجواز ان يكون الحجة اتفاقهم مشروطا بعدم المخالف لهم في عصرهم
ودعوى احالة ذلك محل النزاع ولا يلزم من عدم اشتراط مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم في صحة الاحتجاج
بقوله صلى الله عليه وسلم عدم اشتراط ذلك فيما نحن فيه او هو مثل خال عن جامع معتبر كيف والفرق
ثابت فان قول الرسول صلى الله عليه وسلم مستند الى الوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى فلا يقابله قول غيره لانه ليس عن وحي حتى يقابل قوله بخلاف قول غيره فان قول غيره مستند
الى الاجتهاد وقول المخالف له ايضا مستند الى الاجتهاد فيقابله مثله عن اجتهاد الثاني انه لو اشترط
انقراض عصر المجمعين في انعقاد الاجماع لما تصور اجماع اي لما امكن اجماع لتلاحق المجتهدين
وتجويز مخالفة السابقين في عصرهم فانه اذا لم ينعقد اجماع السابقين جاز لمن لحقهم ان
يخالفهم واذا كان اللاحق من اهل الاجماع لم ينعقد الاجماع الا بعد انقراضهم فقد لا ينقرض عصرهم
حتى يلحق طائفة اخرى والكلام فيه كالكلام في الاول وهلم جرا الى يوم القيامة وهو ضعيف
اما اولا لان اللاحق لا مدخل له فان القائلين باشتراط انقراض العصر اختلفوا في ادخال من ادرك
المجمعين من التابعين لهم في اجماعهم فذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى انه لا مدخل
للتابعي في اجماع اهل ذلك العصر مع انه اشترط انقراض العصر وفايده اشتراطه لذلك امكان
رجوع المجمعين او بعضهم عما حكموا به اولا لا لجواز وجود مجتهد اخر وعلى هذا فالاشكال مندفع

واما الان لم يشترط انقراض عصر المجمعين الاولين خاصة لا عصر من الاعصار ادرك عصرهم وحينئذ
يكون للتابعي الذي ادرك المجمعين مدخل وفائدة اشتراط انقراض عصر المجمعين الاولين امكان
رجوعهم او رجوع بعضهم او دخال التابعي المجتهد الذي ادرك عصرهم في اجماعهم وعلى هذا
ايضا يندفع الاشكال المشترطون لانقراض العصر قالوا قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ومتى خطر عليهم الرجوع كانوا حجة على انفسهم فان من لم يشترط انقراض
العصر في انعقاد الاجماع منعهم من الرجوع فيكون رجوعهم حراما فيكونون شهداء ذا نهم حجة على انفسهم
والذي يدل على اشتراط انقراض وعدم انعقاد الاجماع قبل انقراض العصر ما روي عن علي انه قال
اتفق رايي وراي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والان فقد رايت بيعهن اظهر الخلاف بعد الوفاق
ودليله قول عبيدة السلماني لما بك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك في قول عبيدة دليل سبق
الاجماع وما روي ان عمر خالف ابا بكر رضي الله عنهما فيما كان يعطيه ابو بكر والصحابة في زمانه من التسوية
في القسمة واقره الصحابة على ذلك ولم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع لامتنع رجوع المجتهد
مع اجتهاده لان اجماعهم قد يكون عن اجتهاد وظن واللازم باطل فانه لا حجر على المجتهد اذا تغير
اجتهاده والا كان الاجتهاد مانعا عن الاجتهاد ولو لم يعتبر المخالفة في عصرهم لبطل مذهب المخالف
لهم في عصرهم بموته لان من بقي بعده كل الامة وذلك خلاف الاجماع ولان قول المجمعين لا يزيد على قول
النبي صلى الله عليه وسلم وموته صلى الله عليه وسلم شرط في استقرار الحكم فيما يقوله فاشتراط ذلك في
استقرار قول الجماعة اولى ولانه لو لم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع فذكر المجمعون نصا
مخالفا لاجماعهم او جماعة منهم او واحد منهم فان رجعوا الى النص كان اجماعهم خطا والا اي
وان لم يكن يرجعوا واستمروا على حكم الاجماع يلزم ان يستمروا على حكم ظهر دليل نقيضه وهذا ايضا
خطا والجواب عن الاول انه لا منافاة بين ان يكونوا شهداء على الناس وحجة عليهم وبين
كون اقوالهم حجة على انفسهم الا بطريق المفهوم ولا حجة في المفهوم على ما ياتي بل ربما كان تخصيص
قولهم على انفسهم اولى بقبول قولهم على غيرهم لعدم التهمة ويكون فائدة التخصيص التنبيه بالادنى
على الاعلى ولهذا فانه قد يقبل اقرار المرء على نفسه وان كان لا يقبل شهادته على غيره وليس في قول
علي ما يدل على انه خالف الامة فانه قال رايي وراي عمر وليس في هذا ما يدل على اتفاق الامة
على انه نقل ان جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمن عمر ومع مخالفته فلا اجماع وقول
السلماني ايضا لا يدل على اتفاق الجماعة على ذلك لانه يحتمل انه اراد به رايك مع راي الجماعة ويحتمل

انه اراد رايك في زمن الجماعة والالفة والطاعة للامام احب الينا من رايك في زمن الفتنة وتفرق
الكلمة نفيا للتهمة عن علي في تطرقها اليه في مخالفة الشيخين وعمر في التسوية خالف
ابا بكر في زمان ابي بكر وقال له لا تجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل في الاسلام
كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله وانما اجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ ولم يرو ان عمر رجع الى قول
ابي بكر وانما فصل في زمانه لانه كان مصرا على المخالفة وبان امتناع الرجوع عن حكم الاجماع وان
كان عن اجتهاد وظن بعد الوفاق لكون الاجماع قطعيا والمجتهد انما يصح رجوعه عن اجتهاده
اذا لم يصر الحكم المرتب على الاجتهاد قطعيا واما اذا صار قطعيا بسبب الاجماع فلا يترك بالظني وبانه
يمنع ان الباقين كل الامة بالنسبة الى هذه المسألة التي خالف فيها من مات لا يبطل بموته فلا ينعقد
اتفاق الباقين بعد موته اجماعا لانه قول بعض الامة وهذا ممنوع على قول ابي حنيفة ان الاختلاف
السابق مانع من الاجماع اللاحق تخريجا من قوله ان القضاء ببيع ام الولد نافذ فانه كان بيع ام الولد
في الصدر الاول مختلفا فيه ثم حصل الاتفاق على عدم جوازه ثم جعل ذلك اجماعا لا ينفذ حكم القاضي
بخلافه واول بعضهم قول ابي حنيفة على انه اجماع مجتهد فيه فكان ظنيا فينفذ قضاء القاضي فيه
ولا ينقض قضاؤه ومما يوضح صحة قول من جعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع
اللاحق ان خلاف الاجماع اعتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل
المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيح الاجماع نسبة بعض الصحابة
الى الضلال لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون وان القول الاخر
خطا بيقين فيجب نسبة قائله الى الضلال والخطا بيقين هو الضلال لا واحد لا يظن بابن عباس انه
ضال في انكاره العول واما على قول محمد فقضاء القاضي ببيع ام الولد باطل فانه على خلاف الاجماع والخلاف
السابق غير مانع من انعقاد الاجماع فان الدلائل التي تثبت بها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع
سبقه خلاف وبين اجماع لم يسبقه خلاف فتخصيصها وتقييدها بما لم يسبقه خلاف تقييد
لها وتخصيص لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا الا ترى ان اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة
ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات
قبلهم فكما انه لا يعتبر قول من سياتي بعدهم خلافا لقولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر من مات
قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت وقولهم دليل يخالف الاجماع
باق مسلم لكنه ابطل العمل به بعد ما انعقد الاجماع اللاحق على خلافه كنص نزل على خلاف القياس

يخرج القياس من ان يكون معمولا به لانه تبين ان لم يكن دليلا بل كان شبهه ولا يلزم التضليل
ايضا العلم بوقوعه وقت الاجماع لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع واذا ظهر الاجماع رد الراي
كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرض ذلك على الرسول صلى الله عليه وسلم رد قول بعض لا
بسبب صاحبه الى الضلال والفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الامة ان حكم النبي صلى الله عليه
وسلم قبل موته يمكن نسخه من الله تعالى وذلك انما يكون بالوحي القطعي بالقطع على طريق النسخ لا
يمتنع بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع بطريق الاجتهاد ودفرض بذكر الخبر المخالف للاجماع يهم
والعثور عليه محال اما العصمة الامة حسيد عن الاجماع فان الله تعالى يعصم الامة عن الاجماع على
خلاف الخبر او يعصم الراوي له عن النسيان الى تمام انعقاد الاجماع وعلى هذا الحكم فيما يقال
من اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع السابق **قوله** مسله لا اجماع الا عن مستند
خلافا للشواذ لنا ان الفتوى بغير دليل خطا ولا اجماع على خطا ولان اشتراط الاجتهاد في
المجمعين يجمع عليه فلو انعقد بدون دليل لم يكن في اشتراطه فايده قالوا لو توقف لكان الدليل
هو حجة المجمع عليه لا الاجماع قلنا ممنوع وفايده كون الاجماع حجه الاخذ به واسقاط
البحث عن دليله وحرمة الخلاف الجايز قبله على ان ذلك يوجب عدم انعقاده عن دليل ولا قايل
به ثم قول النبي صلى الله عليه وسلم حجة في نفسه وان استند الى الوحي ٥ اتفق الجمهور على انه
لا اجماع على حكم الا عن ماخذ ومستند خلافا لطايفه شاذة فانهم قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن
توفيق لا توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند واحتج المصنف على
مذهب الجمهور بان الفتوى بغير دليل خطا فان القول في الدين من غير دليل ولا امارة خطا فلو
اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطا ولا اجماع على خطا وبان اشتراط الاجتهاد في المجمعين
يجمع عليه فلو انعقد الاجماع من غير دليل لم يكن في اشتراط الاجتهاد في المجمعين فايده وزيف
الاول بان القول في الدين من غير دليل وامارة انما يكون خطا اذا لم يجمع عليه واما اذا اجمعوا
عليه فلا نسلم انه خطا فانه دعوى محل النزاع والثاني بان اشتراط الاجتهاد في غير حالة الاجماع
مسلم وفي حالة الاجماع ممنوع فان الخصم اذا قال بجواز الاصابة وامتناع الخطا على الاجماع
من غير دليل كيف يسلم اشتراط الاجتهاد في مثل هذه الصورة والحق ان يقال لم يجر العادة باتفاق
اهل الحل والعقد على حكم من غير دليل القايلون بانعقاد الاجماع من غير مستند قالوا لو توقف
انعقاد الاجماع على دليل لكان ذلك الدليل هو حجة الحكم المجمع عليه لا الاجماع ولم يكن في اثبات

كون

كون الاجماع حجة فايده اجاب المصنف بان قولكم لا الاجماع ممنوع فان الاجماع ايضا حجة وفايدة
كون الاجماع ايضا حجه جواز الاخذ به من غير اعتبار دليل اخر واسقاط البحث عن الدليل
وحرمه المخالفه الجايزه قبل الاجماع على ان ما ذكروه يوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل ولا
قايل به ثم ما ذكروه منقوض بقول النبي صلى الله عليه وسلم فانه حجه بالاتفاق في نفسه مع انه لا يقول
ما يقوله الا عن مستند وهو ما يوحى به اليه يدل على ذلك قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى **قوله** مسله وقد ينعقد عن قياس ومنعت الظاهرية ونفاة القياس
جوازه واخرون وقوعه وجوز اخرون بجليه دون خفيه لنا ان فرض وقوعه لا يستلزم المحال
لذاته واما وقوعه فلان الصحابه اجمعوا على استخلاف ابي بكر وقالت جماعة رضيه رسول الله
لديننا افلا نرضاه لدنيانا وعلى قتال مانعي الزكاة وقال ابو بكر لا فرقت بين ما جمع الله اقيموا الصلاة
واتوا الزكاة وعلى تحريم شحم الخنزير اعتبارا باللحم واراقة الدبس السيال لموت فارة اعتبارا
بالسمن وعلى حد الشارب ثمانين وقال علي شرب فسكر فهذى فافترى فاوى عليه حد
الفرية وعورض بان عصرا لا يخلو من نفاة القياس مع منع الاتفاق عنه وبانه اصل معصوم
عن الخطا والقياس فرع معرض له فلا يصلح مستندا وبان مخالفة المجتهد جايز بالاجماع فلو
انعقد به حرمت المخالفه المجمع عليها فتناقض ومستند ما نقل نصوص ظهر بعضها والنفي بالاجماع
فيما لم ينقل فيه نص قلنا ممنوع فان الخلاف في القياس حادث كيف وفي خبر الواحد خلاف في انعقاده
عنه واذا اجمع على حكم القياس سبقه الاجماع على صحته فلم يكن معرضا والقياس الذي هو مستند الاجماع
ليس فرعا للاجماع بل للكتاب والسنه فلا يكون بنا الاصل على فرعه والاجماع على جواز مخالفة المجتهد
المنفرد لا الامة وما ظهر ان مستنده نص مسلم وما لا نص فيه وقد صرح بالقياس فلا اجاب عنه
القايلون عنه ٥ بانه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند اختلفوا في جواز انعقاده عن قياس
فمنعت الظاهريه ونفاة القياس جواز انعقاد الاجماع عن القياس ومنع اخرون وقوع الاجماع
عن قياس وجوز اخرون انعقاد الاجماع بالقياس الجلي دون الخفي والقايلون بثبوته
اختلفوا فمنهم من قال ان الاجماع مع ذلك يكون حجه يحرم مخالفته وهو الاكثرون ومنهم من
قال لا يحرم مخالفته والمختار جوازه ووقوعه وانه حجة يحرم مخالفته اما جوازه العقلي فلانه
لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته عقلا ولا نعني بالجايز عقلا الا ذلك واما وقوعه فلان
الصحابه اجمعوا على امامة ابي بكر من طريق القياس والاجتهاد وقال جماعة من الصحابه رضيه

رسول الله لا نغفلنا افلا نرضاه لدنيانا واجمعوا على قتال مانعي الزكاة بطريق الاجتهاد وقال ابو بكر لا
فرقت بين ما جمع الله قال الله اقيموا الصلاة واتوا الزكاة واجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسا على
تحريم لحمه واجمعوا على اراقة الشيرج والدبس السيال اذا وقعت فيه فارة وماتت قياسا على
السمن واجمعوا في زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد وقال علي لانه اذا شرب سكر
واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفتري وعورض بانه ما من عصر الا
وفيه جماعة من نفاة القياس فيمتنع انعقاد الاجماع مستندا الى القياس وبان الاجماع اصل قطعي
معصوم عن الخطا والقياس فرع ظني معرض للخطا فلا يصلح مستندا للاجماع وبان مخالفة
المجتهد في اجتهاده جايز بالاجماع فلو انعقد الاجماع بالقياس حرمت مخالفته المجمع عليها الجايزة
فتناقضوا واما ما ذكر في بيان الوقوع فلا نسلم ان اجماعهم في جميع الصور عن القياس والاجتهاد بل
مستند ما نقل من الصور نصوص ظهرت للمجمعين ظهر بعضها لنا وذلك كتمسك ابي بكر في قتال
مانعي الزكاة بقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وباستثناء النبي صلى الله عليه وسلم الا بحقها من قوله
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكاستدلال الصحابة على تقديم ابي بكر بفعل
النبي صلى الله عليه وسلم واكتفي بالاجماع فيما لم ينقل فيه نص الينا والجواب عن الاول انا لا نسلم انه
لا يخلو عصر من نفاة القياس فان الخلاف في القياس حادث لم يقع في العصر الاول فوقوع الخلاف
في القياس بعد العصر الاول لم يمنع انعقاد الاجماع على القياس بعد وقوع الخلاف فيه ولا المنع من
ذلك مطلقا كيف وهو منقوض بخبر الواحد فانه مختلف فيه وفي اسباب تركيبه ومع ذلك فلا خلاف
في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد وعن الثاني ان الامة اذا اجمعوا على ثبوت حكم القياس فاجماعهم
على ذلك يستلزم اجماعهم على صحة ذلك القياس فلم يكن القياس حينئذ ظنيا فاذا استناد الاجماع
انما هو الى قطعي لا الى ظني والقياس الذي هو مستند الاجماع ليس فرعا للاجماع بل فرعا لغير
الاجماع من الكتاب والسنة فلا يكون بناء الاصل على فرعه والاجماع انما انعقد على جواز مخالفة
المجتهد المنفرد باجتهاده كالواحد والاثنين دون اجتهاد الامة وفي الصور المذكورة اجمعوا
عن نصوص والجواب عنه ان ما ظهر ان مستند اجماعهم نص مسلم فما لا نص فيه ولم يظهر فيه
نص مع تصريحهم بالقياس والحاق صورة بصورة بجامع فلا جواب عنه **قوله** مسلة
اذا اختلف اهل عصر على قولين لم يسع ثالث عند الجمهور وخص بعض اصحابنا بالصحابة والصحيح
الاطلاق مثاله وطئ بكر ثم وجد عيبا فقيل يمنع الرد وقيل يرد مع الارش فالرد مجانا ثالث وكالجد قيل

يرث

يرث مع الاخ الكل وقيل يقاسمه فحرمانه ثالث وكالام مع زوج وابوين او زوجة فقيل لها ثلث الاصل وثلث
الباقي فالتفريق ثالث وكالنية قيل تعتبر في جميع الطهارات وقيل في البعض فتعميم النفي ثالث
ومنهم من فصل واختاره في الاحكام ان كان الثالث رافعا للاتفاق فممتنع كالبكر فانها لا ترد مجانا
وكالجد فانه يرث اتفاقا والا فيوافق كلا من وجه فجايز فانه حينئذ غير مخالف للاجماع كفسخ النكاح
ببعض العيوب الخمسة دون بعض وكالتفصيل في الام فانه يوافق في كل صورة مذهبا قال
هولاء الرافع خالف الاجماع فامتنع وغيره وافق كلا فساغ وهذا كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح
بيع الغايب وقيل بجوازه وصحته فالقايل بجوازه وعدم الصحة او بالعكس ليس بمخالف للاجماع
بالاجماع فان قيل لا قايل بالتفصيل فان كلا قايل بنفيه قلنا عدمه لا يمنع القول به والا امتنع
الاجتهاد في واقعة لم يسبق فيها قول وليس النفي صريحا ولا مستفادا من اطلاق النفي والاثبات
والا امتنع في مسلة القتل وامتنع الجمهور ان الثالث عن غير دليل امتنع او عنه لزم تخطية الامة
بالجهل به ولان حصر الاختلاف في قولين اجماع معنى على المنع من ثالث لايجاب كل طايفة الاخذ
بقولها او قول مخالفها وبحرم الاخذ بغير ذلك المخالف الاختلاف مسوغ للاجتهاد والثالث
صادر عنه ولان الصحابة لو اجمعوا على الاستدلال بدليلين ساغ للتابعي دليل ثالث فكذا قول
ثالث على ان دليل [illegible] الوقوع فان الصحابة على القولين في الام وابن سيرين قايل بثلث الاصل
في الزوج والابوين وبثلث الباقي في الزوجة والابوين وتابعي اخر بالعكس ولا نكير وكذلك في انت
علي حرام على ستة اقوال احدث مسروق سابعا انه لا يتعلق به حكم اجيب ان تسويغ الاجتهاد
من غيرهم ممنوع والدليل الثالث مؤكد والقول مبطل فافترقا والثالث مردود وعدم نقل
الانكار لا يدل على عدمه وللمفصل ان يجيب بانه من قبيل الفسخ بكل العيوب الخمسة ٥ اذا اختلف
اهل عصر في مسلة على قولين لم يسع قول ثالث لمن بعدهم عند الجمهور وخص بعض اصحاب
حنيفة بالصحابة اي اذا اختلف الصحابة في مسلة على قولين لا يجوز لمن بعدهم احداث ثالث
قال المصنف والاصح الاطلاق اي اذا اختلف اهل عصر على قولين سوا فيه الصحابة وغيرهم
لا يجوز لمن بعدهم احداث ثالث مثاله وطي المشتري بكرا اشتراها ثم بعد الوطي وجد بها
عيبا قيل يمنع الوطي الرد وقيل الرد مع الارش فالقول بالرد مجانا قول ثالث وكذا الجد مع
الاخ قيل يرث الجد مع وجود الاخ كل المال وقيل يقاسم الجد الاخ فالقول بحرمان الجد
قول ثالث وكالام في زوج وابوين فقيل للام ثلث الاصل وقيل للام ثلث ما بقي بعد نصيب

الزوج او الزوجه في المسلتين فالقول بالتفريق بان يقال للام ثلث الاصل في احدى الصورتين
وثلث ما بقي في الصورة الاخرى قول ثالث وكالنية في الطهارة قيل بعسر النية في جميع الطهارات
وقيل بعسر النية في البعض فتعميم النفي بان يقال لا يعتبر النية في شي من الطهارات قول ثالث
ومنهم من فصل واختاره صاحب الاحكام فيه بان القول الثالث ان كان رافعا لما اتفق عليه
القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع وذلك كما في مسله وطي المشتري للبكر فانه لما اتفقت
الامة فيها على قولين وهما المنع من الرد والرد مع الارش فالقولان متفقان على عدم الرد مجانا
فالقول بالرد مجانا رافع لما اتفق عليه القولان فانها لا ترد مجانا على القولين وكذلك في مسلة
الجد مع الاخ فانه اذا اتفقت الامة على قولين فيها وهما ان الميراث كله للجد والمقاسمة مع الاخ
فقد اتفق القولان على عدم حرمان الجد فالقولان متفقان على انه يرث فالقول بحرمان الجد قول
ثالث رافع للاجماع وان لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفق عليه القولان بل وافق القول
الثالث كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه فهو جايز فانه حينئذ غير مخالف للاجماع
وذلك كما في مسلة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة التي هي الجنون والبرص والجذام في
الزوجين والجب والعنه في الزوج والقرن والرتق في الزوجه فقيل يفسخ النكاح بالعيوب
الخمسه وقيل لا ينفسخ بشي منها فالقول بالفسخ ببعض العيوب الخمسه دون بعض قول
ثالث غير رافع للاجماع فانه موافق لكل من القولين من وجه ومخالف له من وجه كالتفصيل
في الام بان يجعل للام ثلث الاصل في احدى المسلتين وثلث الباقي في المسلة الاخرى فانه يوافق
في كل صورة مذهبا قال هولاء اي القايلون بالتفصيل القول الثالث الرافع لما اتفق القولان
عليه خالف الاجماع فامتنع اعتباره وغيره اي القول الثالث الذي لم يرفع ما اتفق القولان عليه
وافق كل واحد من القولين فساغ اذ ليس فيه خرق الاجماع وهذا كما لو قيل لا يقتل مسلم
بذمي ولا يصح بيع الغايب وقيل بجواز قتل مسلم بذمي وصحة بيع الغايب فالقايل بجواز قتل
مسلم بذمي وعدم صحة بيع الغايب او بالعكس اي بصحة بيع الغايب وعدم جواز قتل مسلم بذمي
ليس مخالفا للاجماع بالاجماع وكان ذلك جايزا فان قيل لا قايل بالتفصيل لان كل واحد من
الفريقين قايل بنفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا عدم التفصيل لا يمنع
القول بالتفصيل والا امتنع الاجتهاد في واقعة لم يسبق فيها قول فان نفي التفصيل
ليس صريحا ولا مستفادا من اطلاق النفي والاثبات والا امتنع القول بالتفصيل في محل

مسـ

مسلم بذمي وبيع الغايب احتج الجمهور على امتناع القول الثالث مطلقا بانه ان كان القول الثالث
عن غير دليل امتنع اعتباره وان كان عن دليل يلزم منه تخطية الامة بسبب الجهل بذلك
الدليل وهو محال ولان حصر الامة الاختلاف في قولين اجماع من جهة المعنى على المنع
من احداث قول الثالث لان كل طايفة يوجب الاخذ بقولها او بقول مخالفها وتحرم الاخذ
بغير ذلك والقايل ان يقول على الاول انما يلزم من ذلك تخطية الامة لو كان الحق في المسلة معينا
وليس كذلك وعلى الثاني ان الخصم انما يسلم ايجاب كل واحده من الطايفتين للاخذ بقولها او قول
مخالفها بتقدير ان لا يكون اجتهاد الغير قد افضى الى القول الثالث احتج المخالف القايل
بجواز احداث قول ثالث بان اختلاف الامة على قولين دليل تسويغهم الاجتهاد في المسلة
والقول الثالث حادث عن الاجتهاد فكان جايزا ولان الصحابة لو اجمعوا في مسله من المسايل على
الاستدلال بدليلين ساغ للتابعي الاستدلال بدليل ثالث فكذا قول ثالث على ان دليل جواز
احداث قول ثالث وقوع القول الثالث من غير انكار من الامة فان الصحابه اختلفوا في
مسله زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج او الزوجة
وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج او الزوجة وقد احدث التابعون قولا ثالثا فان ابن
سيرين قايل بثلث الاصل في زوج وابوين وثلث الباقي في الزوجة والابوين وتابعي اخر
بالعكس ولا نكير عليه من الصحابه وغيرهم وكذلك الصحابه في مسلة انت علي حرام على ستة
اقوال واحدث مسروق وهو تابعي قولا ثالثا سابعا وهو انه لا يتعلق بقوله حكم اجيب بان
تسويغ الاجتهاد من غيرهم ممنوع وان الاستدلال بالدليل الثالث موكد لما صار اليه الامة
ولا يبطله بخلاف القول الثالث فانه مبطل على ما حقق فافترقا اي الاستدلال بدليل ثالث
واحداث قول ثالث والقول الثالث في الصور المذكورة مردود غير مقبول وعدم نقل الانكار
لا يدل على عدم الانكار في نفسه وللمتصل ان يجيب بانه انما لم ينكر احد لانه من قبيل العيوب الخمسة
التي يكون القول الثالث فيها غير رافع للاجماع **قوله** مسله الاكثر ان اهل عصر
اذا استدلوا بدليل واولوا تاويلا فلمن بعدهم احداث تاويل اخر ودليل لم ينص الاولون على
ابطاله لنا انه قول على عن اجتهاد غير مصادم للاجماع فجاز ولانه لو امتنع لانكر لما وقع
من المتاخرون يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم منها ولا نكير قالوا اتباع
لغير سبيل المومنين قلنا معناه لما اتفقوا عليه لا لما لم يتعرضوا له والا امتنع الاجتهاد فيما

لم يتعرض الاجماع له بنفي ولا اثبات قالوا يامرون بالمعروف عام واذا لم يامروا بالثاني لم يكن معروفا
فكان منكرا قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر فوجب النهي ولم ينهوا عن المنكر فوجب النهي
ولم ينهوا فلم يكن منكرا قالوا ذهبوا عنه فلو كان صوابا لكان ذهابهم عنه خطا قلنا استغنوا
عنه بدليلهم او تاويلهم فلم يكن خطا مع صحته ٥ ذهب الاكثرون الى ان اهل العصر اذا استدلوا
في مسله بدليل او تاولوا بتاويل يجوز لمن بعدهم احداث دليل اخر ودليل او بنص الاولون على ابطال
ذلك الدليل وذلك التاويل ومنعه الاقلون حجة الاكثرين ان احداثه قول عن اجتهاد غير خارق
للاجماع فجاز كما لو لم يسبقه تاويل ودليل اخر ولانه لو امتنع احداث دليل اخر او تاويل اخر
لانكر لما وقع واللازم باطل فان الناس في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات
المغايرة لادلة من تقدم وتاويلاته ولم ينكر عليهم احد فكان ذلك اجماعا الاقلون قالوا
احداث تاويل اخر ودليل اخر اتباع لغير سبيل المومنين فان الدليل الاخر والتاويل الاخر
ليس هو سبيلهم اجاب المصنف بان معناه التوعد على اتباع غير سبيلهم فيما اتفقوا عليه
من نفي واثبات لا لما لم يتعرضوا له بنفي واثبات قالوا قوله كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف دل على انهم يامرون بكل معروف لانه ذكر المعروف معرفا باللام المستغرقة
فيكون عاما فلو كان الدليل الاخر والتاويل الاخر معروفا لامروا به فلما لم يامروا به لم يكن معروفا
وكان منكرا اجاب المصنف بانه معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر فانه يقتضي كونهم ناهين
عن كل منكر لانه ذكر المنكر معرفا باللام الاستغراقية فيكون عاما فلو كان الدليل الاخر والتاويل
الاخر صحيحا لكان ذهابهم عنه خطا واللازم باطل اجاب المصنف بان ذهابهم عن التاويل
الاخر والدليل الاخر مع صحته انما يكون خطا لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتاويلهم واللازم
باطل فانهم استغنوا عنه بدليلهم او تاويلهم فلم يكن ذهابهم خطا مع صحته قوله
مسله اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول وقد استقر خلافهم جايز وحجة ومنعه
الصيرفي واحمد والاشعري والغزالي والجويني لنا لو لم يكن حجة لزم تخطية الامة الاحيا
في اجماعهم قالوا اجمع الاولون على جواز الاخذ بكل من القولين والثاني مانع عن المصير الى
احدهما فامتنع سمعا والا لزم تخطية الاجماع الاول لاستحالة كون الحق في اخذه وتركه معا
الاجماع ممنوع فان احد القولين خطا لقوله اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب
فاجران ولا اجماع على خطا سلمناه لكن بشرط عدم اجماع لاحق وان سلم فالاول اجماع على

احدهما

احدها والثاني موافق لمقتضاه فلا امتناع ثم هو واقع في قضيه دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم وامامة
ابي بكر وقتال مانعي الزكاة بعد اختلافهم واتفاق التابعين على منع بيع ام الولد بعد اختلاف الصحابة
وفي الصحيح كان عثمان نهى عن المتعة وقال البغوي ثم حصل الاجماع ٥ اذا اختلف اهل عصر من الاعصار
في مسلة من المسايل على قولين واستقر خلافهم في ذلك ولم يوجد له نكير فاتفاق اهل العصر الثاني على احدهما
جايز وحجة ومنع جوازه الصيرفي من اصحاب الشافعي والاشعري واحمد والغزالي والجويني امام الحرمين
واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه لو لم يكن اتفاق العصر الثاني على احد القولين حجة لزم تخطية
الامة الاحيا في اجماعهم واللازم باطل فان الادلة السمعيه داله على عصمة الامة عن الخطا بيان
الملازمة لو لم يكن حجة لم يجب اتباعهم فيجب ان لا يكون حقا والا وجب اتباعه المانعون قالوا ان الامة
اذا اختلفت على القولين واستقر خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد فقد اجمعوا على جواز الاخذ
بكل واحد من القولين باجتهاد او تقليد وهم معصومون من الخطا فيما اجمعوا عليه لما سبق فلو اجمع من
بعدهم على احد القولين فالاجماع الثاني مانع المجتهد عن المصير الى احد القولين وهو القول الذي انعقد
الاجماع الثاني على خلافه فامتنع الاجماع الثاني مع ان الامة في العصر الاول اجمعوا على جواز الاخذ به
فيلزم تخطية اهل الاجماع الاول فيما ذهبوا اليه لاستحالة كون الحق في جواز الاخذ بذلك القول والمنع
من الاخذ به معا فلا بد من ان يكون احد الامرين خطا ويلزم تخطية احد الاجماعين القاطعين وهو محال
فثبت ان اجماع من بعدهم على احد القولين يفضي الى محال ممتنع فكان ممتنعا لكن ليس هذا الامتناع عقليا بل
سمعيا اجاب المصنف بان اجماع اهل العصر الاول على جواز الاخذ بكل واحد من القولين ممنوع فان احد
القولين خطا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فاجران واجماع الامة
على تجويز الاخذ بالخطا خطا سلمنا اجماعهم على ذلك لكن اجماعهم على تجويز الاخذ بكل من القولين مشروط
بعدم اجماع لاحق على احدها وان سلم ان اجماعهم على ذلك غير مشروط بعدم اجماع لاحق فالاجماع الاول اجماع
على جواز الاخذ باحدها والاجماع الثاني موافق لمقتضى الاجماع الاول على جواز الاخذ به لا انه مخالف لاجماعهم
وما يكون موافقا للاجماع الاول لا يكون ممتنعا سمعا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على الامتناع سمعا لكنه
معارض بما يدل على جوازه وبيان الجواز انه واقع في قضيه دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عايشه
فان الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عايشه بعد اختلافهم في مواضع دفنه
واتفقوا على امامة ابي بكر بعد اختلافهم في اعيان من يكون اماما واتفقوا على قتال مانعي الزكاة بعد اختلافهم
في ذلك واتفاق التابعين على منع بيع ام الولد بعد اختلاف الصحابه في ذلك وكذا اجمع التابعون على عدم

جواز نكاح المتعة وهو ان ينكح الرجل المراة الى مدة فاذا انقضت بانت منه بعد اختلاف الصحابة على قولين
ذهب الاكثرون الى عدم جوازه والاقلون الى جوازه وفي الخبر الصحيح ان عثمان نهى عن المتعة هكذا
قال البغوي ثم صار عدم جوازه اجماعا باتفاق التابعين **قوله** مسلما تفاق عصر على احد قولي
اجماع وحجة وبعد استقرار الخلاف عن شرط انقراض العصر قطع بالجواز ومن لم يشترط بين مجوز ومانع
وهذه اظهر من التي قبلها لانه لا قول لغيرهم على خلافه ٥ اتفاق اهل عصر صحابة او اهل اي عصر
كان على حكم مسلة بعد اختلافهم وقبل استقرار خلافهم اجماع وحجة وبعد استقرار خلافهم
اختلفوا فيه فمن شرط انقراض العصر في الاجماع قطع بجوازه ومن لم يشترط انقراض العصر في
الاجماع اختلفوا فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد
اذ لا دليل قاطع ومنهم من منع ذلك مطلقا ولم يجوز انعقاد اجماعهم على احد الاقوال وهذه المسلة كالمسلة
التي قبلها اختلافا واحتجاجا واعتراضا وجوابا لكن كون هذا الاتفاق اجماعا وحجة ههنا اظهر
من المسلة التي قبلها لان ههنا لا قول لغيرهم على خلاف ما اتفقوا عليه حتى يلزم ان لا يكون اتفاقهم
اتفاق كل الامة بخلاف ثمه فان اهل العصر الثاني بعض الامة لان لغيرهم قولا على خلاف ما اتفقوا
عليه **قوله** مسله ثبوت الاجماع بخبر الواحد جايز وواقع كقول عبيدة السلماني ما اجتمع
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والاسفار بالصبح وتحريم الاخت
في عدة الاخت وهذا ظني موجب للعمل ويتقدم على القياس لكونه يقيني الاصل وانكره بعض فقهائنا
والغزالي لنا ان نقل الخبر الظني موجب للعمل قطعا فنقل القطعي اولى قالوا فيه اثبات اصل بظاهر
والاصول لا تثبت به وجوابه المنع ٥ ثبوت الاجماع بخبر الواحد جايز وواقع كما روي عن عبيدة
السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شي كاجتماعهم على المحافظة على
الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم السنة نكاح الاخت في عدة الاخت والاجماع
الثابت بخبر الواحد ظني بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد موجب للعمل دون العلم ويتقدم على القياس
عند اكثر العلما لكونه يقيني الاصل فان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا
نقلت الينا بخبر الواحد كان موجبا للعمل مقدما على القياس فكذا الاجماع المنقول بخبر الواحد وانكر
بعض اصحاب ابي حنيفة والغزالي كونه موجبا للعمل واحتج المصنف على وجوب العمل به بان نقل
الخبر الظني بطريق الاحاد موجب للعمل قطعا فنقل القطعي اي الاجماع اذا كان منقولا بطريق
الاحاد اولى بان يجب العمل به لان الاول ظني بحسب النقل والاجماع ظني بحسب النقل قطعي

السنة ظ

بحسب

185

بحسب الاصل المنكرون قالوا الاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد اصل من اصول الفقه فلو ثبت
بخبر الواحد لزم اثبات اصل بظاهر واللازم باطل لانه حجة قطعية يتوصل بها في المسايل
العلمية والظاهر لا يفيد العلم بيان الملازمة انه الدليل الذي ذكرتم وايضا هو القياس على الخبر
ظاهر ليس بقطعي اجاب المصنف عنه بالمنع فان القياس الذي احتج به قطعي لانه قياس بطريق
الاولى فلا يكون اثباته به اثباتا للاصل بالظاهر **قوله** مسله جاحد حكم الاجماع القطعي
كافر قال فخر الاسلام واما اجماع التابعين فهو كالخبر المشهور والاجماع المسبوق بالخلاف
كخبر الواحد الصحيح والنسخ جار في جميع ذلك بمثله والمختار في الاحكام ان حكمها ان كان كالعبادات
الخمس والتوحيد والرسالة ونحوها مما يدخل في مفهوم الاسلام كفر والا فلا ٥ انكار حكم
الاجماع القطعي كفر لان انكار الاجماع القطعي يتضمن انكار مستند قطعي قاطع وانكار السند
القاطع يتضمن انكار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم الموجب للكفر وقال فخر الاسلام الاجماع كاية
من الكتاب وحديث متواتر في وجوب العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل ثم هو على مراتب فاجماع
الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة الخبر المشهور من الحديث واذا صار
الاجماع مجتهدا فيه في السلف يعني ان الحادثة اذا كانت مختلفا فيها في عصر ثم اتفق
اهل عصر اخر بعدهم على احد القولين كان كالصحيح من الاحاد والنسخ في ذلك اي اجماع من بعد
الصحابة جايز باجماع مثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينتسخ
به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به العمل عندنا ويستوي في ذلك ان يكون في عصر او في
عصرين واحدا اعني به في جواز النسخ والمختار في الاحكام انما هو التفصيل وهو ان اعتقاد وجوب
حكم الاجماع اما ان يكون داخلا في مفهوم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد
التوحيد والرسالة او لا يكون كذلك كالحكم بحل البيع وصحة الاجارة ونحو فان كان الاول فجاحده
كافر لمزايلة حقيقة الاسلام وان كان الثاني فلا **قوله** مسله لا يصح التمسك
بالاجماع فيما يتوقف صحته كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة للزوم الدور وما لا يتوقف
وهو ديني فالاجماع فيه صحيح اتفاقا عقليا كالرؤية لا في جهة ونفي الشريك او شرعيا كوجوب
العبادات وهو دنيوي كتدبير الجيوش وترتيب امر الرعية فللقاضي فيه قولان والمختار انه
حجة لانه لشمول الدلة الاجماع ٥ ذكر هذه المسله في بيان ما يكون الاجماع حجة فيه وما لا
يكون فالمجمع عليه لا يخلو اما ان يتوقف صحة الاجماع عليه او لا فان كان الاول فلا يصح التمسك

بالاجماع فيه وذلك كالاحتجاج على وجود البارى تعلى وصحة الرسالة ودلالة المعجز على صدق
الرسول صلى الله عليه وسلم للزوم الدور فان صحة الاجماع متوقفة على النصوص الدالة على عصمة
الامة عن الخطا وصحة النصوص متوقفة على وجود البارى المرسل وكون النبى محمد رسولا
ودلالة المعجزة على صدقه فاذا توقف معرفة البارى ورسالة رسوله ودلالة المعجزة على صحة
على صحة الاجماع لزم الدور وان كان الثانى وهو ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه فالمجمع عليه ان
كان من الامور الدينية فالاجماع فيه صحيح وحجة مانعة من المخالفة ان كان قطعيا من غير خلاف
عند القائلين بالاجماع سواء كان ذلك الامر المتفق عليه عقليا كروية البارى تعلى لا فى جهة ونفى
الشريك لله تعلى او شرعيا كوجوب العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وان كان المجمع عليه من
الامور الدنيوية كتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية فللقاضى عبد الجبار فيه قولان احدهما
امتناع المخالفة والاخر جوازها وتابعه على كل واحد من القولين جماعة والمختار انما هو المنع
من المخالفة وانه حجة لازمة لشمول ادلة الاجماع فانها عامة فيما اجمعوا **قوله**
وتشترك هذه الاصول الثلثة فى السند والمتن فالنوع الاول السند وهو الاخبار عن طريق
المتن وفيه فصول فصل فى حقيقة الخبر واقسامه يطلق بالمجاز على الاشارات الحالية والدلايل
المعنوية كاضربتنى عيناك وخبرنا الغراب ٥ وكم لسواد الليل عندى من يد تخبر ان
المانوية تكذب ٥ وبالحقيقة على الصيغة والمعنى النفسى لكنه بالصيغة اشبه
للتبادر عند الاطلاق ٥ لما فرغ من المباحث فى كل واحد من الادلة الثلثة الكتاب والسنة والاجماع
شرع فى المباحث المشتركة بينها وتشترك الكتاب والسنة والاجماع فى السند والمتن فهما
نوعان فالنوع الاول السند وهو الاخبار عن طريق المتن اى بيان ان كل واحد من الثلثة
طريق ثبوته اما التواتر او الاحاد فى النوع الاول فصول فصل فى حقيقة الخبر واقسامه ولم
بالمجاز
الخبر يطلق على الاشارات الحالية والدلايل المعنوية كما فى قولهم اضربتنى عيناك بكذا
وخبرنا الغراب بكذا ومنه قول الشاعر وكم لسواد الليل عندى من يد تخبر ان المانوية
تكذب وبالحقيقة يطلق على قول مخصوص اى القول المخصوص يطلق على الصيغة
كقول القايل قام زيد وقعد عمرو وقد يطلق على المعنى النفسى المعبر عنه بالصيغة والاشبه
انه فى اللغة حقيقة فى الصيغة لتبادرها الى الفهم عند اطلاق لفظ الخبر **قوله**
ثم قيل لا يحد لكونه ضروريا لان كل واحد يعلم وجوده وان الشى لا يكون موجودا معدوما معا

ومطلق

ومطلق الخبر جزء منه والعلم بالخاص علم به لتوقف العلم بالكل على العلم بجزئه ولانه كل احد
تفرقة بين الخبر وغيره وهو مستلزم لسبق تصوره ويقال الاستدلال دليل عدم الضرورة
اذ الضرورى لا يقبله ويجاب بان كون العلم نظريا او ضروريا قابل له كما يستدل على ان العلم بكون
الكل اعظم من الجزء ضرورى بان تصور طرفيه كاف فى الجزم بالنسبة بخلاف الاستدلال على
حصوله ضرورة فانه مناف للضرورة ورد بانه لا يلزم من حصول العلم بالخبر الخاص تصوره
او تقدم تصوره الخ لعدم استلزام العلم الضرورى بالثبوت العلم بالتصور لكن التصور غير
الثبوت واذا نقل تصور الخاص عن ثبوته لم يلزم تصور مطلق الجزء منه ويقال ايضا لو كان
المطلق جزءا لزم انحصار الاعم فى الاخص فان قيل مشترك بين جزئياته فكان جزءا اجيب ليس
من ضرورة الشركة الوجود فى الانواع او الاشخاص بل موافقة حد الطبيعة التى عرضنا لها
كليه لحد ما تحتها من الطبايع الخاصة وعلى الثانى بانه لا يلزم من التفرقة بين امرين ضرورة تصورها
ضرورة على انه يلزم ان يكون الامر ضروريا وهو محدود وايضا فان حقايق انواع اللفظ مبنية
على الوضع الذى لا يمتنع تبدله فلم تكن ضرورية وحده القاضى والمعتزلة فى اضربها الكلام الذى
يدخله الصدق والكذب ونقض بمثل محمد ومسيلمة صادقان ويقول الكاذب فى انما كل اخبارى
كاذب فان صدق كذب هذا وان كذب صدق فى الكل فيتناقض ويلزم الدور لان الصدق هو
الخبر المطابق والكذب ضده وبانهما متقابلان فلا يجتمعان واللازم اما امتناع الخبر او وجوده
مع عدم صدق الحد وبحسن تعلى واجيب بانهما خبران فى المعنى وانما يوصف بهما الخبر الواحد من حيث هو
خبر ورد بانه وان كان فى معنى خبرين لافادته حكما لشخصين لكن لا يمتنع وصفه بهما كالا يمتنع
فى اشخاص فى قولك كل موجود ممكن حادث واجيب بانه كذب لانه اضاف الخبر اليهما معا وهو
لاحدهما وهذا حق ولكن يدخله الصدق وقوله كل اخبارى ان طابق فصدق والا فكذب لا يخلو
منهما والدور لا جواب عنه واجيب بان المحدود جنس الخبر وهما يجتمعان فيه كالسواد والبياض
فى جنس اللون ورد بان اللازم صدق الحد على الاحاد الشخصية والا لزم وجود الماهية بدون
حدها والحق ان الواو وان افادت الجمع لكن المراد للترديد بين القسمين تجوزا لكن يجب خلو
الحد عن مثله وحدهما يدخله الصدق او الكذب وينقض لاشكالين الاولين وبانا والترديد
وهو مناف للتعريف واجيب بان المراد قبوله لاحدهما وهو جازم وحدها لا يدخله التصديق
والتكذيب باو وينقض بالدور والترديد وحده ابو الحسين بالكلام المفيد بنفسه نسبة

والكلام عنده يصدق على الكلمة فاحترز بالمفيد نسبة عن المفرد وبنفسه عن مثل قايم فانه
يفيد بنفسه نسبة القيام الى المامور اذ الطلب الى الامر ومثل النسب التقييدية كحيوان
ناطق ومثل با احسن زيدا والمختار كلام محكوم فيه بنسبة خارجية اي ثابتة في نفس
الامر ذهنية كانت او خارجية فيدخل مثل طلبت القيام ويخرج الامر وغير الخبر انشا
وتنبيه منه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والندا والحق ان مثل بعت
واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع انشا لانها لا خارج لها ولا تقبل صدقا ولا
كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولما قبل التعليق ولانا نقطع بالفرق بينهما ولهذا يسال المطلق
رجعيا عن قوله طلقتك ثانيا ٥ اختلفوا في تحديد الخبر فقيل لا يحد لكونه ضروريا لان كل
واحد يعلم انه موجود وان الشي الواحد لا يكون موجودا معدوما معا وهما خبران خاصان ومطلق
الخبر جزء من معنى الخبر الخاص والعلم بالخبر الخاص موقوف على العلم بالخبر المطلق لتوقف
العلم بالكل على العلم بالجزء واذا كان الخبر الخاص ضروريا يكون الخبر المطلق اولى ان يكون ضروريا
ولان كل احد يجد بالضرورة تفرقة بين الخبر وغيره من الاستفهام والامر والنهي ووجدان
التفرقة بين الشيين مستلزم لسبق تصورهما فوجدان التفرقة بين الخبر وغيره مستلزم
لسبق تصور الخبر فيكون تصور الخبر ضروريا لان السابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا
ويقال الاول ان الاستدلال على ان مطلق الخبر ضروري ح يدل على عدم ضرورة الخبر اذ الضروري
لا يقبل النظر والاستدلال فان ما يقبله نظري لا ضروري واجيب عنه بان الاستدلال على ان
العلم بالخبر ضروري لا على حصول الخبر ضرورة وكون العلم بالشي نظريا او ضروريا قابل للاستدلال
فان توقف ضرورة العلم بالخبر على الاستدلال والنظر وقبولها لا يستلزم قبول الخبر لها كما يستدل
على ان العلم بكون الكل اعظم من الجز ضروري بان تصور طرفيه كاف في الجزم بالنسبة بخلاف
الاستدلال على حصول الخبر ضرورة فانه مناف لضرورة الخبر والحاصل انه يجوز ان يكون الخبر
ضروريا وضروريته نظرية والاستدلال على الثاني وقبوله له لا ينافي ضرورية الاول وعدم
قبوله للاستدلال والحق ان الخبر اذا كان ضروريا يكون وصف الضروري لازما بينا له بحيث اذا
تصور مع الملزوم يحصل الجزم بالنسبة بينهما بلا واسطة فلا يستدل عليه نعم قد يحتاج الى
التنبيه وما يذكر على صورة الاستدلال ينبه على ثبوت الوصف له ورد الاول من الدليلين
بانه لا يلزم من حصول العلم بالخبر الخاص تصور الخبر وتقدم تصوره لان العلم الضروري بالخبر

الخاص

187

الخاص هو العلم الضروري بثبوت النسبة غير مستلزم للعلم بالتصور لكون التصور غير الثبوت
واذا انفك تصور الخبر الخاص عن ثبوته لم يلزم تصور مطلق الخبر من العلم بالجز الخاص ويقال ايضا
ان الخبر المطلق ليس بجز من الخبر الخاص لان الخبر المطلق اعم من الخبر الخاص فلو كان جزا من
الخبر الخاص لكان الاعم منحصرا في الاخص وهو محال فان قيل الاعم لا بد وان يكون مشتركا
فيه بين جزئياته التي هي تحته فكان جزا لانه لا معنى لاشتراك الجزئيات فيه سوى كونه جزا
من معناها اجاب ليس كون معنى الاعم مشتركا فيه انه موجود في الانواع والاشخاص التي
هي اخص منه بل المعنى هو انه هذه الطبيعة التي عرض لها انها كلية لحد ما تحتها من الطبايع
الخاصة واعترض على الثاني من الدليلين بانه لا يلزم من العلم الضروري بالتفرقة بين الشيين
تصورهما ضرورة على انه يلزم ان يكون الامر ضروريا حينئذ وليس كذلك لان الامر محدود وما
هو محدود لا يكون ضروريا وايضا فان هنا بقي انواع اللفظ مبنية على الوضع والاصطلاح
الذي لا يمتنع تبدله فلم يكن ضروريه وحد القاضي عبد الجبار والمعتزلة في اخرين الخبر بالكلام
الذي يدخله الصدق والكذب ونقض بمثل قول القايل محمد صلى الله عليه وسلم ومسيلمة صادقان
في دعوى النبوة فانه لا يدخله الصدق والا كان مسيلمة صادقا ولا الكذب والا لكان محمد صلى الله
عليه وسلم كذلك فلا يكون الحد منعكسا ومثل قول القايل الكاذب في جميع اخباره كل اخباري
كاذب بان قوله هذا الكذب خبر ولا يدخله الصدق ولا الكذب لانه ان صدق يلزم ان يكون جميع
اخباره كاذبا ومن جملة اخباره هذا فيكون كذبا وان كذب كان جميع اخباره مع هذا الخبر كذبا لان
الغرض انه كاذب في جميع اخباره وصدق في قوله كل اخباري كاذب فتناقض فلا يدخله الصدق
والكذب فيلزم عدم الانعكاس ونقض ايضا بلزوم الدور لان معرفة الصدق والكذب متوقفة
على معرفة الخبر لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب ضده اي الخبر الغير المطابق فتعريف
الخبر بهما دور ونقض ايضا بان الصدق والكذب متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد ويلزم من ذلك
اما امتناع وجود الخبر مطلقا وهو محال واما وجود الخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق
والكذب فيه فيكون الخبر الذي هو المحدود مطابقا مع عدم صدق الحد فيلزم عدم الانعكاس
ايضا ونقض ايضا بخبر الله تعالى فانه خبر لا يدخله الكذب فيلزم عدم الانعكاس ايضا واجاب
ابو هاشم عن الاول بان قول القايل محمد ومسيلمة صادقان خبران في المعنى احدهما خبر بصدق
رسول الله صلى الله عليه وسلم والاخر بصدق مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق والكذب وانما

يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر ورد هذا الجواب بانه وان كان في معنى خبرين
لافادته حكما واحدا لشخصين فهو غير مانع من وصفه بالصدق والكذب كما لا يمتنع في افادته
حكما واحدا في اشخاص في قولك كل موجود حادث واجاب عنه ابو عبد الله البصري بانه كذب
لانه اضاف الخبر اي الصدق اليهما معا والصدق لاحدهما وهذا الجواب حق ولكن لم يرفع الصدق
فيلزم الاختلال من هذا الوجه واما النقض بقول القائل الكاذب في جميع اخباره فالجواب عنه
ان كل اخباري كاذب لا يخلو اما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او غير مطابق ان طابق فصدق
وان لم يطابق فكذب ولا خلو عنهما فلم يرتفع عنه الصدق والكذب واما النقض بلزوم الدور فلا
جواب عنه هكذا قاله المصنف تبعا لابن الحاجب وقد اجاب القاضي عبد الجبار عن لزوم الدور بان
الخبر معلوم لنا ضرورة وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره فاذا
عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دورا وهو غير صحيح فانه اذا كان تمييز الخبر عن غيره انما
يكون بالنظر الى الصدق والكذب وتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من
الامرين في تمييزه عن غيره على الاخر وهو الدور قال صاحب الاحكام لو قيل ان الصدق والكذب وان
دخلا في حد الخبر وتمييزه عن غيره فلا نسلم ان الصدق والكذب مفتقر في معرفته الى الخبر بل الصدق
والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان اولى وفيه نظر فان تعقل الصدق والكذب ضروريا ماخوذا في
تعريف الصدق والكذب وقيل في دفع الدور انه انما يلزم اذا عرفنا الخبر بالصدق والكذب
المصطلحين وهما بالخبر المصطلح اما اذا عرفنا الخبر بالصدق والكذب اللغويين او بالمصطلحين
ثم عرفنا الصدق والكذب بالخبر اللغوي لم يلزم الدور وهذا ضعيف لانه انما يصح ذلك اذا كان لكل
لكل من الصدق والكذب والخبر مفهومان لغوي واصطلاحي وليس كذلك لان مفهومها اللغوي
بعينه مفهومها الاصطلاحي فلا يسقط الدور وقيل في الجواب عن لزوم الدور ان المعنى الذي
علق به لفظ الخبر معلوم بالضرورة متميز لكل احد غير معلوم من حيث علق به لفظ الخبر فعرفه
من هذا الوجه بالصدق والكذب فلا يلزم الدور والحاصل ان الخبر والصدق والكذب مدلولاتها
ضرورية مجهولة من جهة انها مدلولات لهذه الالفاظ فعرفناها لتعريفات لفظية لا حقيقية
فلا يعلم منها تصور الدور واعترض على النقض بانهما متقابلان فلا يجتمعان بان الحدود انما هو
جنس الخبر والصدق والكذب يجتمعان فيه كالسواد والبياض المجتمعين في جنس اللون
ورد بان الحد وان كان لجنس الخبر فاللازم صدق الحد على كل واحد من الآحاد الشخصية

والا لزم وجود ماهية الخبر بدون نحوها وهو محال ولا يخفى ان آحاد الاخبار الشخصية
مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب قال المصنف والحق ان الواو وان افادت الجمع لكن المراد الترديد
بين القسمين تجوزا لكن يجب خلو الحد عن مثله من التجوزات وحد الخبر بما دخله الصدق او الكذب
وينقض بالاشكالين الاولين من الاشكالات الواردة على الحد الاول وبان والمترديد وهو مناف للتعريف
واجيب بان المراد قبول الخبر لاحد هذين الامرين من غير تعيين وهو جازم لا تردد فيه وهو المقصود
في التحديد وانما التردد في اتصافه باحدهما بعينه وهو غير داخل في الحد والحاصل ان ما يتعلق
بمفهوم احدهما من حيث هو مشترك بين الامرين وهو محقق لا تردد فيه وبمفهوم احدهما من
هو معين مخصص وهو غير محقق ولا تردد فيه ترديد والاول هو المعتبر في الحد دون
الثاني وحد الخبر بما يدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يدخله التصديق او التكذيب
وينقض الحدان بالدور فانه تعريف للخبر بالتصديق والتكذيب المتوقف على الصدق والكذب
المتوقف على معرفة الخبر والثاني منهما بالترديد وحد ابو الحسين البصري الخبر بانه الكلام
المفيد بنفسه نسبة امر الى امر نفيا او اثباتا واحترز بقوله المفيد نسبة عن المفرد غير المشتق
لا بالكلام فان الكلام عنده يصدق على الكلمة فانه حد الكلام بما انتظم من الحروف المسموعة
المتميزة من غير اعتبار قيد اخر وهذا صادق على الكلمة واحترز بقوله بنفسه عن مثل قائم من
المشتقات فان قائم في زيد قائم يفيد نسبة القيام الى ضمير زيد لكن لا بنفسه بل بواسطة
الموضوع الذي هو زيد ويرد على طرد هذا التعريف باب قم الذي هو اي فعل الامر فانه كلام
يفيد بنفسه اي حقيقة نسبة لان قم يفيد بنفسه نسبة القيام الى المامور او نسبة الطلب الى الامر
ويرد ايضا مثل النسب التقييدية نحو حيوان ناطق فانه افاد بنفسه اثبات النطق للحيوان
وليس بخبر وفيه نظر فان المركبات التقييدية لا تفيد نسبة لا بنفسه ولا بغيره لكن
يرد عليه ايضا نحو ما احسن زيدا وسائر المركبات الانشائية ثم قال المصنف والمختار ان
الخبر كلام محكوم فيه بنسبة خارجية اي ثابتة في نفس الامر ذهنية كانت او خارجية
ويعني بالكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد فيخرج عنه الكلمة والمركب الاضافي والمركب التقييدي
والمزجي فانه ليس شيء منها بكلام والمراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج عن كلام النفس
الثابت في نفس الامر الذي تعلق به كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة
سواء كانت تلك النسبة الثابتة في نفس الامر ذهنية نحو طلبت القيام او خارجية نحو زيد قائم

فانه يدل على الحكم الموجود في النفس وهو اسناد الطلب الى المتكلم واسناد القيام الى زيد بالاثبات
ويسمى هذا الحكم الكلام النفسي وهو متعلق بامر اخر من حيث المطابقة واللامطابقة ويسمى
ذلك الامر النسبة الخارجية فيدخل في هذا التعريف نحو طلبت القيام فانه قد حكم بنسبة لها
خارجي وهو نسبة طلب القيام الى المتكلم في الزمان الماضي وهذه النسبة خارجة عن الحكم
النفسي التي تعلق بها الحكم النفسي بالمطابقة واللامطابقة ويخرج الامر نحو قم فانه دال على
الحكم النفسي وليس له متعلق خارجي وغير الخبر اي الكلام الذي هو غير الخبر يسمى انشا
وتنبيها ومن التنبيه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والندا واختلفوا
في ان الصيغ التي يقصد بها الوقوع اي الصيغ المستعملة في الشرع ليستحدث بها الاحكام
مثل بعت واشتريت وطلقت انشا او اخبار والحق انها انشا لوجوه منها انها غير محكوم
فيها بنسبة خارجية اذ لا خارج له والكلام الذي فيه لم يحكم فيه بنسبة خارجية انشا ومنها
انها لا تقبل صدقا ولا كذبا فلا يكون خبرا لان الخبر قابل للصدق والكذب فان الصدق
والكذب وان لم يصلح لان يكون معرفا للخبر لكنه يكون خاصة مساوية له ومنها انه لو كان
خبرا لكان ماضيا لان صيغته صيغة الماضي واللازم باطل لانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق
لان التعليق هو توقيف دخول الشي في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود
لا يمكن دخوله توقيف في الوجود على دخول غيره ومنها انه لو كان خبرا لم يقطع بالفرق بينه
وبين غيره من الاخبار في كونها خبرين واللازم باطل فانا نقطع بالفرق بين طلقت اذا
قصد به وقوع الطلاق وطلقت اذا قصد به الاخبار والذي يدل على هذا الفرق لو قال
الرجل للمطلقة الرجعية طلقتك يسال المطلق رجعيا عن قوله طلقتك ثانيا ماذا تريد بقولك
ايقاع الطلاق او الاخبار عن الطلاق السابق ولولا الفرق لم يسال قوله
يقسم وهو صادق وكاذب لانه اما مطابق او غير مطابق قال الجاحظ وعار عنهما
وزاد الاعتقاد وعدمه مع المطابقة وعدمها وما ليس كذلك فهو الثالث احتج بقوله افترى
على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر منهما والثاني ليس بكذب لتقدمه ولا صدق لعدم اعتقاد
صدقه فالاخبار حال الجنون عار عنهما ولان من اخبر خبرا مطابقا غير معتقد لم يكن
صادقا لانه غير ممدوح ولا كاذبا للمطابقة وليس الكذب عدم المطابقة والا لزم الكذب
في العام المخصوص والمطلق والمقيد ولانه لو اخبر معتقدا للمطابقة ولم يكن لم يكن كاذبا

قبول مو

والالزم

والالزم ولا صادقا لعدم المطابقة واجيب بان المراد افترى ام لم يفتر والخبر كاذب ام ليس
بمخبر فان المجنون لا ينسب اليه خبر لعدم صحة القصد والمدح تابع للمقاصد فان الامة
حاكمة بصدق المكذب برسول الله صلى الله عليه وسلم مع عدم اعتقاده ومكذب له في نفي الرسالة
مع اعتقاده وتخصيص العموم وتقييد الاطلاق من المجاز وليس بكذب ومثله اطلاق المشترك
وارادة بعض محامله ٥ لما فرغ من تعريف الخبر شرع في تقسيمه الخبر ينقسم الى صادق
وكاذب ولا واسطة بينهما عند الجمهور لان الخبر لا يخلو اما ان يكون مطابقا او غير مطابق
والاول هو الصادق والثاني هو الكاذب قال الجاحظ الخبر ينقسم ثلثة اقسام صادق وكاذب
وعار عن الصدق والكذب وذلك لان الخبر مطابق وغير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون
معه اعتقاد المطابقة اولا والثاني وهو الذي لا يكون معه اعتقاد المطابقة اما ان يكون
معه اعتقاد اللامطابقة اولا وان كان غير مطابق فاما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة
اولا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فهذه ستة اقسام والاول منها وهو الخبر
المطابق مع اعتقاد المطابقة صادق والرابع هو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد اللامطابقة كاذب
والاربعة الباقية ليس بصدق ولا كذب وهو الثالث احتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله
كذبا ام به جنة وجه التمسك انه لما اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن نبوة نفسه حصر الكفار
دعواه النبوة في الافترا اي الكذب واخبار من به جنة على طريق منع الخلو والثاني اي اخبار من
به جنة ليس بكذب لانهم جعلوه قسيما للكذب مقابلا له قوله لتقدمه اي لتقدم الكذب على الثاني
على سبيل المقابلة ولا صدق لعدم اعتقادهم صدقه فثبت قسم اخر لا يكون صدقا ولا كذبا اما اخبار
حالة الجنون عار عن الصدق والكذب ولان من اخبر خبرا مطابقا غير معتقد لم يكن صادقا لانه
غير ممدوح فان من اخبر ان زيدا عالم على اعتقاد انه ليس بعالم وكان زيد عالما فان المخبر لا يوصف
بكونه صادقا ولا يستحق المدح على ذلك وان كان خبره مطابقا ولا كاذبا لانه مطابق وايضا ليس
الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لانه لو كان الكذب عدم المطابقة لزم الكذب في العام المخصوص
والمطلق المقيد واللازم باطل فان العام المخصوص والمطلق المقيد كثير في كلام الله تعالى والكذب في
كلام الله محال بيان الملازمة ان العام المخصوص والمطلق المقيد غير مطابق للمخبر ولانه لو اخبر
مخبر معتقدا للمطابقة ولم يكن مطابقا لم يكن كاذبا فانه لو اخبر مخبر ان زيدا في الدار على انه فيها ولم
يكن فيها لا يوصف المخبر بكونه كاذبا ولا يستحق الذم على ذلك ولا يوصف بانه صادق لعدم مطابقته

الخبر للمخبر واجيب عن الاية بان المراد افترى في هذا الاخبار ام لم يفتر بل به جنون وكلام المجنون
ليس افتراء سواء قصد به الافتراء او لم يقصد المجنون فانه يستلزم عدم خبرية كلامه لانه لا قصد
له يعتد به ولا شعور فلا يكون هذا كلامه خبرا فيكون مرادهم الحصر في كونه خبرا كاذبا او ليس
بخبر فان المجنون لا ينسب اليه خبر لعدم صحة القصد كالنايم والساهي اذا صدرت منه صيغة
الخبر فانه لا يكون خبرا وعن الوجهين الاخيرين بانا لا نسلم ان من اخبر عن كون زيد عالما على اعتقاد
انه ليس بعالم وهو عالم لا يكون صادقا وان كان لا يستحق المدح على الصدق وكذلك لا نسلم ان من
اخبر بان زيدا في الدار على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها انه ليس كاذبا وان كان لا يستحق الذم
على كذبه لان المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب بل المدح والذم تابعان للمقاصد فالصدق
مع قصده يستتبع المدح والذم ولهذا افاد الامة حاكمة بان الكافر الذي علم منه انه مكذب برسول الله
صلى الله عليه وسلم صادق باخباره بنبوة محمد لما كان خبره مطابقا للمخبر مع اعتقاده انه ليس بنبي
ومكذب له اي حاكمة بكذبه في نفي الرسالة اي في اخباره انه ليس برسول مع عدم اعتقاده لما اخبر
به لما كان خبره غير مطابق للمخبر واما تخصيص العموم وتقييد الاطلاق فانه لم يكن كذبا لانه
من المجاز وصرف اللفظ من مفهومه الحقيقي الى مفهومه المجازي ليس بكذب ومثله اطلاق
المشترك وارادة بعض محامله كما لو قال رايت عينا واراد به العين الجارية دون الباصرة
فانه لا يعد كاذبا وكذلك من اخبر بشيء بلفظ هو حقيقة في شيء ومجاز في اخر واراد به جهة
المجاز دون الحقيقة لا يعد كاذبا كما لو قال رايت اسدا واراد به الرجل الشجاع **قوله**
تقسيم اخر الخبر منه معلوم الصدق ومعلوم الكذب وما لا يعلم واحد منهما فالاول ما علمت مطابقته
ضرورة اما بنفسه كخبر التواتر او بغيره كخبر من وافق ضروريا او نظرا كخبر الله تعالى ورسوله صلى
الله عليه وسلم وخبر الاجماع وخبر من يلحقه بخبر الله تعالى او رسوله او الاجماع صدقه وخبر من
وافق خبره خبر الصادق والثاني ما خالف معلوم الصدق والثالث منه مظنون الصدق كخبر
من اشتهر بالعدالة ومظنون الكذب كخبر المشهور بالكذب ومشكوك كخبر المجهول وقول
القايل كل خبر لم يعلم صدقه كذب قطعا والا لنصب له دليل كخبر المتحدي بالرسالة غير محق فانه
مقابل بمثله في نقيضه على انه يلزم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم لعدم قاطع بصدقهما والعادة
هي القاطعة بكذب المتحدي اذا لم تقارنه المعجزة لا صرف العقل ٥ تقسيم اخر للخبر الخبر
ينقسم الى خبر معلوم الصدق والى خبر معلوم الكذب والى خبر لا يعلم واحد من صدقه وكذبه

والاول

والاول وهو معلوم الصدق ما علم صدقه ضرورة او نظرا وما علم صدقه ضرورة اما بنفس
الخبر بتكرره كخبر التواتر او بغير نفس الخبر كخبر من وافق ضروريا ونعني بالموافق الضروري
ما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير تكرر ونظر وما علم صدقه نظرا كخبر الله تعالى او خبر
رسوله صلى الله عليه وسلم او خبر الاجماع صدقه بان خبر الله او الرسول واهل الاجماع انه صادق
وخبر من وافق خبره خبر الصادق وكخبر من وافق خبره دليل العقل فان كل واحد منها
علم صدقه بالنظر والاستدلال والثاني وهو معلوم الكذب هو ما خالف معلوم الصدق
باحد الاعتبارات المذكورة بان يكون مخالفا لضرورة العقل ونظره او الحس او اخبار التواتر
او النص القاطع او مخالف للاجماع والثالث وهو ما لا يعلم واحد منهما منه ما هو مظنون
الصدق كخبر من اشتهر بالعدالة لرجحان صدقه على كذبه وما هو مظنون الكذب كخبر المشهور
بالكذب لرجحان كذبه وما هو مشكوك صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال وقول القايل كل خبر
لم يعلم صدقه كذب قطعا لانه لو كان صدقا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل له كاشف عن
صدقه كخبر من ادعى الرسالة وانه اذا كان صدقا نصب عليه المعجزة واذا كان كذبا لم ينصب
فقوله غير محق خبر لقوله قول القايل اي باطل لانه مقابل اي معارض بمثله في نقيضه بان يقال
لو كان كذبا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن كذبه على انه يلزم ما ذكره بان يقطع
بكذب كل شاهد وكفر كل مسلم لم يقم دليل قاطع على صدقهما والمتحدي بالرسالة اذا لم تظهر المعجزة
الدالة على صدقه انما يقطع بكذبه لا لاجل عدم نصب دليل على صدقه بل لاجل العادة فان العادة
هي القاطعة بكذب مدعي الرسالة اذا لم تقارنه المعجزة لا صرف العقل بخلاف الاخبار عن الامور
المعتادة فان العادة لا تقضي بكذبه من غير صارف عقلي **قوله** وينقسم الى متواتر
وآحاد فصل في المتواتر التواتر لغة تتابع اشياء بينها مهلة وفي الاصول خبر جماعة مفيد للعلم
بنفسه والجماعة فصل عن خبر الواحد المفيد للعلم عن خبر جماعة لا يفيده وبنفسه عما
افاده بغيره كالخبر المعلوم صدقه بالقران او بموافقته دليل عقلي او غير ذلك ٥ تقسيم اخر
للخبر الخبر ينقسم الى متواتر وآحاد ولما كان النظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود
الاعظم من هذا النوع وجب التعرض لمباحث كل منهما وابتدا بالمتواتر والتواتر لغة تتابع اشيا
واحدا بعد واحد بينها مهلة قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة
بينهما وفي اصطلاح الاصول المتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بصدقه فالخبر كالجنس

للمتواتر وباضافته الى جماعة خرج عنه خبر الواحد وبقوله مفيد للعلم خرج عنه خبر جماعة
لا يفيد العلم بل الظن وبقوله بنفسه خرج عنه خبر جماعة افاد العلم بغيره كالخبر الذي علم
صدق المخبرين فيه بسبب القراين الزايدة على ما لا ينفك عن المتواتر الشرايط المعتبرة في المتواتر
كما سياتي والقراين الزايدة المفيدة للعلم قد تكون عادية كالقراين التي تكون على من يخبر عن موت
والده من شق الجيوب والتفجع وقد تكون عقلية كخبر جماعة بمقتضى البديهة او الاستدلال
صدقه وقد تكون حسية كالقراين التي تكون على من يخبر عن عطشه **قوله** مسلة
العقلا على ان خبر التواتر بشرطه مفيد للعلم بصدقه لانا نجد علما ضروريا بالبلاد النايية والامم
الماضية والملوك والانبيا بمجرد الاخبار كما نجد العلم بالمحسوسات ومنكر ذلك مباهت وما يورد
البراهمة والسمنية تشكيك في الضروري فلا يسمع قالوا اجتماع الخلق الكثير مع تباين
امزجتهم وآرائهم واغراضهم على خبر ممتنع كما يمتنع على حب طعام واحد ولو سلم فكل
واحد يمكن كذبه لو انفرد والجملة مركبة منه فامكن لها فاستحال العلم على انه يلزم تناقض المعلومين
بتعارض تواترين متنافيين في الكمية والكيفية فكان باطلا ولحصل العلم بنقل الكتابين ما
يضاد الاسلام ولما فرقنا ضرورة بين التواتر وبين المحسوسات والبديهيات لان الضروري
لا يختلف ولما خالفناكم فان الضروري لا يخالف فقلنا مردود فانا قد علمنا وقوعه ولا يلزم من
ثبوت امر للآحاد ثبوته للجملة فان المعلوم الواحد متناه ومعلوماته تعالى غير متناهية والواحد
جزء العشرة وليست العشرة جزءا منها وكل لبنة جزء من الدار وليست الدار جزءا منها
وفرض اجتماع تواترين محال واخبار اهل الكتابين ليس على شرط التواتر ليحصل به العلم وليس
بديهيا لتساوي المحسوس والبديهي بل هو عادي فيجوز قصوره عنه في سرعة الحصول مع انه
علم واما مخالفتكم فعناد والا كان خلاف السوفسطائية لكم في المحسوسات ردها والجواب
واحد ٥ اتفق العقلا على ان خبر التواتر بشرطه مفيد للعلم بصدقه لانا كلنا نجد علما
ضروريا بالبلاد النايية والامم الماضية والقرون الخالية والملوك والانبيا والائمة والفضلا
المشاهير والوقايع الجارية من السلف الماضين بمجرد الاخبار كما نجد العلم بالمحسوسات عند
ادراكنا لها بالحواس وما يورده البراهمة والسمنية من قولهم لا علم في المحسوسات تشكيك
في الضروري فلا يسمع فانه قد سقطت مكالمتهم وظهرت مجاحدتهم قالوا ما ذكرتموه فرع اجتماع
الخلق الكثير والجم الغفير على الاخبار بخبر واحد وذلك غير مسلم فان اجتماع الخلق الكثير والجم

الغفير

الغفير مع تباين امزجتهم وآرائهم واغراضهم على خبر واحد ممتنع عادة كما يمتنع
اجتماع اهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معين ولو سلم امكان اجتماع الخلق الكثير والجم
الغفير على خبر واحد فكل واحد يمكن ان يكون كاذبا في خبره لو انفرد والجملة مركبة من كل واحد
فامكن لها ما امكن لكل واحد بخبر الجملة امكن كذبه فاستحال العلم على انه يلزم منه تناقض المعلومين
فانه لو جاز ان يخبر جماعة بما يفيد العلم لجاز على مثلهم في الكمية والكيفية الخبر بنقيض خبرهم
كما لو اخبر الاولون بان زيدا كان في وقت كذا ميتا ونقل اخرون حياته في ذلك الوقت بعينه فان
حصل العلم بخبرين لزم اجتماع العلم الضروري بموته وحياته في وقت واحد معين فيلزم تناقض
المعلومين وان حصل العلم باحد الخبرين دون الاخر فلا اولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية
والكيفية فكان باطلا ولانه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بنقل اهل الكتابين
اليهود والنصارى عن موسى وعيسى ما يضاد الاسلام من الامور المكذبة لرسالة نبينا صلى الله عليه
وسلم التي دلت المعجزات القاطعة على صدقه فيها ولانه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر
لما فرقنا ضرورة بين التواتر وبين المحسوسات والبديهيات في الجلا لان الضروري لا يختلف
لكن وجدنا فرقا وتفاوتا بين ما اخبر به اهل التواتر من وجود بعض الملوك وعلمنا بانه لا واسطة
بين النفي والاثبات واستحالة اجتماع الضدين وان الجسم الواحد في آن واحد لا يكون في مكانين
ولانه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالفناكم فيه لان الضروري لا يخالف فيه العقلا
والجواب عن الاول انا علمنا وقوع العلم بخبر التواتر فدل على امكان اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير
على خبر واحد وعن الثاني انه لا يلزم من ثبوت امر لآحاد جملة وامكانه لها ثبوته للجملة وامكانه
لها فان كل واحد من معلومات الله تعالى متناه ومعلوماته تعالى غير متناهية والواحد جزء العشرة
وليست العشرة جزءا من العشرة وكذا كل لبنة جزء من الدار وليست الدار جزءا من الدار وعن
الثالث ان فرض اجتماع تواترين محال فانه متى اخبر جمع يحصل منه العلم بالخبر فيمتنع اخبار
مثلهم في الكمية والكيفية وقراين الاحوال بما يناقض ذلك محال وعن الرابع ان اخبار اهل الكتابين
ليس على شرط التواتر ليحصل به العلم وليس العلم يحصل من خبر كل جماعة ولا ان خبر كل جماعة تواتر
وعن الخامس انه انما يلزم لو ادعينا ان ما يحصل من العلم بخبر التواتر من البديهيات وليس كذلك
فان العلم الحاصل بخبر التواتر ليس بديهيا لتساوي المحسوس والبديهي بل هو علم عادي والعلم
العادي يجوز قصوره عن البديهي في سرعة الحصول مع انه علم وعن السادس ان مخالفتكم

عناد في اصلها يرجع المكابرة والمجادلة وذلك غير متصور في العادة من خلق لا يتصور عليهم التواطو
على الخطاء لو كان الخلاف في المنع من كونه علما ضروريا لكان خلاف السوفسطائيه لكن في حصول العلم
بالحسيات فاما في كون العلم بالمحسوسات ضروريا وما هو جواب السمنيه في خلاف السوفسطائيه
في العلم بالحسيات يكون جوابا لنا في خلافهم لنا في المتواترات **قوله** مسلما الجمهور ان العلم بخبر
التواتر ضروري وابو الحسين والكعبي نظري والغزالي ضروري بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالواسطة
مع حضورها في الذهن وليس بضروري بمعنى استغنائه عنها اذ لا بد منها وتوقف الرضي وصاحب الاحكام
لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين والقطع واقع مع انتفاء ذلك ولما وقع لمن ليس من اهل النظر
كالصبي ولساغ الخلاف فيه عقلا كساير النظريات ابو الحسين لو كان ضروريا ما افتقر الى ترتيبه
على علم اخر وقد افتقر لان العلم به تابع للعلم بان المخبر عنه محسوس من جماعه لا داعي لهم الى الكذب
وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم ان يكون صدقا قلنا نمنع احتياجه الى سبق علم بذلك بل يعلم هو
عند حصول الخبر قالوا صورة الترتيب ممكنه قلنا مطرد في ساير الضروريات قالوا لو كان ضروريا
لعلم كونه ضروريا لعدم حصول العلم من غير مشعور به قلنا معارض بمثله في النظري والحق انه
لا يلزم من الشعور بالعلم الشعور بوصفه **ه** اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة
والمعتزله على ان العلم الحاصل بخبر التواتر ضروري وقال ابو الحسين البصري والكعبي نظري
وقال الغزالي انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى الشعور بتوسط واسطة مفضية
اليه مع حضور الواسطه في الذهن وليس بضروري بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا
القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس احديهما
ان هولاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانيه انهم قد اتفقوا على
الاخبار عن الواقعه ولكنه لا يتوقف على ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما
وافضائهما اليه وتوقف الشريف الرضي وصاحب الاحكام فيه والدليل على ما ذهب اليه الجمهور
انه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين بين التواتر والعلم واللازم باطل بالضروره فان القطع
حاصل مع انتفاء توسط المقدمتين ولانه لو كان نظريا لما وقع العلم بخبر التواتر لمن ليس له اهلية
النظر والاستدلال كالصبيان واللازم باطل ولانه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه بين
العقلا كساير النظريات قال ابو الحسين لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لما افتقر
الى ترتيب علوم يتوصل بها اليه هو النظري واللازم باطل فان العلم الحاصل بخبر التواتر مفتقر الى

العلم

192

العلم بان المخبر عنه من المحسوسات والى العلم بان المخبرين جمع عظيم لا داعي لهم الى توافقهم على الكذب
والى العلم بان ما كان كذلك لا يكون كذبا والى العلم بان ما لا يكون كذبا يكون صدقا اجاب المصنف عنه بانا
نمنع احتياج العلم بخبر التواتر الى سبق العلم بذلك المجموع بل يعلم هذه الامور عند حصول العلم بصدق
الخبر المانعون من حصول العلم بخبر التواتر ضرورة قالوا لو كان حصول العلم بخبر التواتر ضروريا لما
امكن فيه صورة الترتيب واللازم باطل اجاب بان امكان صورة الترتيب لا ينافي كونه ضروريا فان صورة
الترتيب مطردة في ساير الضروريات قالوا لو كان ضروريا لعلم كونه ضروريا لان حصول علم للانسان وهو
لا يشعر به محال فاذا كان العلم ضروريا وجب ان يعلم كونه ضروريا وليس كذلك اجاب عنه بانه معارض
بمثله لو كان نظريا لعلم كونه نظريا ثم قال والحق انه لا يلزم من الشعور بالعلم الشعور بوصفه نعم لو كان الوصف
لازما للعلم بلا واسطه يلزم من الشعور بالعلم والشعور بالوصف الجزم بثبوت الوصف **قوله**
مسله اتفقوا في التواتر على شروط اما في المخبرين فان يبلغوا عددا يمنع معه التواطو على الكذب
مستندين الى الحس وفي تساوي الطرفين والواسطه وشرط في الاحكام ان يكونوا عالمين لا ظانين
وقيل لا حاجه اليه لجواز ان لا يفهمهم العلم ه واما في المستمعين فالتاهل للعلم مع عدمه من قبل امتناع
تحصيل الحاصل ومن زعم انه نظري شرط سبق العلم بذلك ومن قال ضروري لم يشترط وضابط
العلم بحصولها عند حصول العلم بالخبر لان ضابط حصول العلم به سبق حصول العلم بها واختلف
في اقل العدد فقيل خمسه لان الاربعه بينه تزكيه وقيل اثنا عشر بعدد النقبا المبعوثين ليحصل العلم
بخبرهم وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون واربعون اخذا من الجمعه عند قوم
وسبعون لاختيار موسى والصحيح انه لا ينحصر في عدد فضابطه ما حصل العلم عنده لانا قاطعون
من غير علم بعدد خاص لا متقدما ولا متاخرا والعادة تقطع السبيل الى وجدانه فانه حاصل
بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج والقوه البشريه لا تفي بمعرفته وادلة
الحاصر مع عدم مناسبتها مضطربه فان حصول العلم غير لازم عند عدد منها ضروره فقد يحصل
لقوم دون قوم ولو كان موجبا لما اختلف وهو واقع بسبب اختلاف القراين المعرفه وقوه السماع
والفهم بها واختلاف الوقايع واختلف في شروط منها تباين الاماكن وعدم الانحصار في عدد
مع العداله وقد شرطها فخر الاسلام لان الكفر عرضه للكذب والاسلام والعداله ضابطان
للصدق والتحقيق ولذلك جعل اجماعهم حجة قاطعه ولو وقع بخبر الكفار لزم صدق النصارى
في قتل المسيح والتثليث وقال من لم يشترط ذلك نحن قاطعون بحصول العلم بدون ذلك فان اهل

ان لا يحصل

مطلب

بلد او جامع اذا اخبروا بواقعة حدثت لهم افاد العلم وهم محصورون وكذا اهل قسطنطينية
اذا اخبروا بقتل ملكهم مثلا والضابط في التواتر الكثرة المانعة من الكذب وخصوصية الاجماع
بالاسلام للادلة السمعية واخبار النصارى باطل لعدم استواء الطرفين والواسطة ومنها اشتراط
الشيعة المعصوم فيهم دفعا للكذب ومنها اشتراط اليهود اهل الذلة والمسكنة فيهم لامكان
تواطي غيرهم على الكذب لعدم خوفهم من المواخذة وهو باطل لعدم حصول العلم بالخبر باخبار الشرفا
والعظما الكثيرين من غير محسوس بل قد يكون حصوله اسرع لتنزههم عن الكذب ولا يمتنع ان تقرر سرعة
حصول العلم اما ان يكون شرطا فلا ۵ اتفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط
واختلفوا في شروط فاما الشروط المتفق عليها فمنها ما هو راجع الى المخبرين ومنها ما هو راجع
الى المستمعين اما ما يرجع الى المخبرين فان يبلغوا عددا يمتنع معه تواطؤهم على الكذب مستندين الى
الحس لا الى دليل العقل مع تساوي طرفي الخبر ووسطه في هذه الشروط لان خبر كل عصر مستقل
بنفسه فكانت هذه الشروط معتبرة فيه وشرط في الاحكام ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين
وقيل لا حاجة الى هذا الشرط لانه ان اريد علم جميعهم فباطل لانه قد لا يكون جميعهم عالمين بل يكون
معهم ظانين ومع هذا يحصل العلم وان اريد علم البعض فلا يحتاج الى تعرضه لان علم البعض لازم مما قيل
من الشروط لان الاستناد الى الحس يوجب ان يكون المخبرون عالمين به واما ما يرجع الى المستمعين
فان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم لما اخبر به مع عدم علمه به قبل ذلك والا لكان ذلك تحصيلا
للحاصل وهو ممتنع ومن زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط سبق العلم بذلك المجموع
على حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عنده
حاصل عند خبر التواتر بخلق الله فان يخلق العلم له علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق له
العلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضابط العلم بحصول هذه الشروط عنده حصول العلم
بخبر التواتر لان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط ثم اختلف هؤلاء في اقل
عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان ما دون ذلك كالاربعة بينة شرعية تزكى بالاجماع لتحصيل غلبة
الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك وقيل اقل ذلك اثنا عشر بعدد النقباء المبعوثين من
بني اسرائيل على ما قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وانما خصهم بذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل اقله عشرون
لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقيل اقل ذلك
اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة وقيل اقله سبعون لاختيار موسى على ما قال تعالى واختار موسى قومه سبعين

رجلا

رجلا لميقاتنا وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به والصحيح انه لا ينحصر في عدد وضابطه
ما حصل العلم عنده واقل عدد يحصل به العلم معلوم لله غير معلوم لنا فانا قاطعون من غير علم بعدد
خاص لا متقدما ولا متاخرا فانا لا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود بصرة وواسط
وغير ذلك من المتواترات عنده ولو كلفنا انفسنا معرفة ذلك عند توارد المخبرين باسرها للامور تعسرت الحالة
التي يكمل علمنا فيها بعد تزايد ظننا بخبر واحد بعد واحد ولم نجد اليه سبيلا عادة بل العادة تقطع بتعسر السبيل
[illegible] جدا لانه فانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بعد نقصه بالتدريج
الخفي والقوة البشرية لا تفي بمعرفته وادلة الحاصرين لعدد التواتر في مقدار بعينه مع اختلافها
وتعارضها وعدم مناسبتها وملايمتها للمطلوب مضطربة فان حصول العلم غير لازم عند عدد منها
ضرورة فانه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم فقد لا يحصل العلم به لقوم اخر ولو كان ذلك العدد
موجبا للعلم ضابطا لحصوله لما اختلف والاختلاف واقع بسبب الاختلاف في القراين المعرفة المقترنة
بالخبر وقوة سماع المستمع وفهمه وادراكه للقراين واختلاف الوقايع في عظمها وحقارتها واختلف
في شروط منها اختلاف مواطنهم وتنائي اماكنهم اي تباعدها وان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد
وهذا ليس بحق لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد لقضية شاهدوها وقد شرط فخر الاسلام ان يروي الخبر
قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا
الحد فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه فقد اشار الى شروط بعضها متفق عليها
وبعضها مختلف فيها فقوله لا يتوهم تواطؤهم ويدوم هذا الحد يشير كل منهما الى شرط متفق عليه
وقوله وذلك ان يرويه قوم لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء
والحصر لانه متى كانوا محصورين كان لامكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فاشترط خروجهم
عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط
اختلاف بلدانهم واوطانهم ومحلاتهم لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وقوله وعدالتهم يشير
الى اشتراط الاسلام والعدالة كما ذهب اليه قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقيق
والكفر والفسق عرضة الكذب والمجازفة ولهذا السبب جعل اجماع المسلمين العدول حجة قاطعة ولانه
لو وقع العلم بتواتر خبر الكفار للزم العلم بصدق النصارى فيما اخبروا به من قتل المسيح وصلبه
وبما نقلوه عنه من كلمة التثليث وقال من لم يشترط ذلك هذا باطل لانا قاطعون بحصول العلم بخبر التواتر
بدون ذلك فان اهل بلد او جامع اذا اخبروا بواقعة حدثت لهم افاد العلم وان كانوا محصورين كما لو

اخبر اهل قسطنطينيه بقتل ملكهم والضابط فى التواتر الكثرة المانعة من التواطو على
الكذب وخصوصية الاجماع بالاسلام للادلة السمعية دون العقليه واخبار النصارى
باطل لم تحقق فيه شرط التواتر لعدم استوا الطرفين والواسطة فلا يكون خبرهم موجبا للعلم
ومن الشروط المختلف فيها اشتراط الشيعه وجود المعصوم فى المخبرين دفعا للتواطو على
الكذب وهذا ايضا باطل مما ذكر ومنها اشتراط اليهود فى خبر التواتر ان يكون مشتملا على اخبار
اهل الذلة والمسكنه لانه اذا لم يكن فيهم مثل هولا فلا يومن تواطوهم على الكذب لعدم خوفهم من المواخذة
بخلاف ما اذا كانوا اهل ذلة ومسكنه فان خوفهم من تهم بالكذب يمنعهم من الكذب وهو باطل لحصول
العلم باخبار الشرفا العظماء الكثيرين غير محصورين بل قد يكون حصول العلم من خبرهم اسرع لترفعهم
عن رذيلة الكذب لشرفهم وقله مبالاة اهل الذله والمسكنه بالكذب لخستهم وبالجمله لا يمتنع
ان يكون شى من هذه الشروط اذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معها اسرع من غيره اما
ان يكون هذه شروطا يتوقف العلم بخبر التواتر عند انتفائه فلا قوله مسئلة اذا
اشتملت اخبار التواتر على معنى كلى مشترك بجهة التضمن او الالتزام مع الاختلاف فى الوقايع حصل
العلم به كوقايع عنتر فى الحروب وحاتم فى الجود وعلى فى الشجاعة لان الكل يخبرون به لكن لا
يبعد ان يكون العلم بغيره اسرع لاتحاد الفاظه ومعانيه وان اتحد المدلولات من جهة
التضمن والالتزام ٥ اقول اعرف ان التواتر يفيد العلم بالمخبر الواحد كالاخبار عن قتل ملك
او هجوم بلد فلو بلغ عدد المخبرين الى حد التواتر لكن اختلف اخبارهم فى وقايع مختلفة مشتملة على
معنى كلى مشترك داخل فى تلك الوقايع حتى يكون الاخبار داله عليه من جهة التضمن او خارج عنها
لازم لها حتى يكون الاخبار داله عليه من جهه الالتزام حصل العلم بذلك المعنى الكلى المشترك
كالاخبار التى وردت خارجة عن الحصر عن وقايع عنتره فى حروبه ووقايع حاتم فى جوده ووقايع على
فى شجاعته لان الكل يخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته اما بجهة
التضمن او بجهة الالتزام فكان معلوما من اخبارهم لكن لا يبعد ان يكون حصول العلم بغيره اى بأصل
التواتر الاول اسرع من حصول العلم به لاتحاد الفاظه ومعانيه بخلاف هذا الاخر لاختلاف الفاظه
وان اتحد المدلولات من جهة التضمن او الالتزام

... بانعام ربنا وافضاله
وصلى الله على سيدنا محمد وآله

تم المجلد الاول